# ZEITSCHRIFT

des

# Vereins für Volkskunde.

Begründet von Karl Weinhold.

Unter Mitwirkung von Johannes Bolte

herausgegeben

von

Fritz Boehm.

23. Jahrgang.



1913.

Mit zweiundvierzig Abbildungen im Text.

BERLIN.

BEHREND & Co.

1913.

# Inhalt.

## Abhandlungen und grössere Mitteilungen.



## Kleine Mitteilungen.

## Berichte und Bücheranzeigen.

# ZEITSCHRIFT

des

# Vereins für Volkskunde.

Begründet von Karl Weinhold.

---

Unter Mitwirkung von Johannes Bolte

herausgegeben

von

Fritz Boehm.

23. Jahrgang. Heft 1. 1913.



Mit vier Abbildungen im Text.

BERLIN.

BEHREND & Co.

1913.

*Die Zeitschrift erscheint 4 mal jährlich.*

# Inhalt.





---

Der **Jahresbeitrag,** wofür die Zeitschrift an die Mitglieder postfrei geliefert wird, beträgt 12 Mk. **Die Zahlung wird bis zum 15. Januar erbeten,** und zwar auf das Konto „Geheimrat Dr. Roediger, **Separatkonto**“ bei der Depositenkasse NO der Deutschen Bank in Berlin, W. 50, Tauentzienstr. 21—24. Nach diesem Zeitpunkte werden wir uns erlauben, den Beitrag ohne vorhergehende Mahnung auf Kosten der Mitglieder durch die Post oder Paketfahrtgesellschaft einzuziehen.

Der Vorstand.

Beiträge für die Zeitschrift, bei denen um deutliche Schrift auf Quartblättern mit Rand gebeten wird, Mitteilungen im Interesse des Vereins, Kreuzbandsendungen beliebe man an den Herausgeber Oberlehrer Dr. Fritz Boehm, Berlin-Pankow, Parkstr. 12d, zu richten.

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags.)

# Zur Aberglaubensliste in Vintlers Pluemen der Tugent (v. 7694—7997).

Von Oskar Ebermann.

### Vorbemerkung.

Im folgenden sind zwei Aufsätze zusammengestellt, die — im Jahre 1903 verfasst — nach Entstehung und Inhalt voneinander verschieden sind. Im ersten Teil war es die Absicht des Unterzeichneten, an einem Beispiel zu zeigen, wie Aberglaubensberichte in jahrhundertelanger literarischer Überlieferung weitergeschleppt werden, so dass es ein verhängnisvoller Fehler wäre, aus dem Bericht eines Autors auf die unter seinen Zeitgenossen herrschenden Anschauungen Rückschlüsse zu ziehen. Gleichzeitig hatte Herr Geh. Sanitätsrat Prof. Dr. Max Bartels einen Vortrag ausgearbeitet, der sich mit Vintlers Aberglaubensliste in der Weise beschäftigte, dass deren verschiedene Punkte einzeln besprochen und für ihr Fortleben bis in unsere Zeit Belege angeführt wurden. Auf Anregung des damaligen Herausgebers dieser Zeitschrift, des Herrn Prof. Dr. J. Bolte, kam eine Verabredung zustande, die beiden Arbeiten gemeinsam zum Abdruck zu bringen. Diese Absicht wurde durch das im Jahre 1904 erfolgte Ableben des Herrn Geh. Rat Bartels vereitelt. Vor einiger Zeit hatte nun Herr Prof. Dr. Paul Bartels die Freundlichkeit, mir den Vortrag aus dem Nachlass seines Vaters wieder zugänglich zu machen. Da die Arbeit, ihrem ursprünglichen Zweck entsprechend, auch einen Teil des schon von v. Zingerle beigebrachten Materials in die Betrachtung einbezieht, kommt sie hier nur auszugsweise zur Veröffentlichung. Der Unterzeichnete hat noch einiges Material hinzugefügt, zu welchem Zweck auch der auf die Volkskunde bezügliche handschriftliche Nachlass Karl Weinholds durchgesehen ist [W.]. B. legt seinen Ausführungen den Augsburger Bilderdruck zugrunde und benutzt neben dem Exemplar der Kgl. Bibliothek noch das der kostümkundlichen Bibliothek des Freiherrn von Lipperheide, die jetzt dem Kgl. Kunstgewerbe-Museum in Berlin angehört. Die Holzschnitte dieses Druckes sind altkoloriert. Leider fehlt beiden Exemplaren das Titelblatt.

## I.

Hans Vintlers 'Pluemen der Tugent' (hsg. von J. v. Zingerle 1874) beruhen in der Hauptsache auf einer italienischen Vorlage, den 'Fiori di virtù' (zuletzt hsg. von J. Ulrich, Leipzig 1890—95). Ein Vorbild für die berühmte Aberglaubenstelle Vintlers, die in Grimms Deutscher Mythologie[4] 3, 420 und bei v. Zingerle: Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes, Innsbruck 1857 S. 187 abgedruckt ist, enthält die italienische Vorlage nicht[1]). Daher nahm v. Zingerle an, dass Vintler diese Stelle selbständig hinzugefügt habe und darin den Aberglauben beschreibe und bekämpfe, wie er ihn in seiner Heimat vor Augen hatte, so dass wir also in diesen Versen eine sichere Quelle für den Bestand des Aberglaubens in Tirol aus der Wende des 14. und 15. Jahrhunderts hätten. Diese Ansicht v. Zingerles wurde widerlegt durch A. Schönbach, der in seiner Besprechung der vierten Ausgabe von Grimms Deutscher Mythologie in der Zs. für die österreichischen Gymnasien 31, 378ff. die von Martin von Amberg herrührende Übersetzung eines lateinischen Gewissensspiegels (Cgm 478, 2a ff.) als Quelle für einen Teil von Vintlers Aberglaubenstelle nachwies[2]). Schon im Jahre 1837 hatte von der Hagen diesen Gewissensspiegel abgedruckt[3]), ohne dass aber sein Verhältnis zu den Pluemen der Tugent erkannt worden wäre. Die Fassung weicht in Einzelheiten von der durch Schönbach mitgeteilten ab. Mit Recht vermutet Schönbach, dass dieses speculum conscientiae noch öfter vorhanden sei, es lag sogar in späterer Fassung schon gedruckt vor. In seinem 1855 erschienenen Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts[4]) druckt Joh. Geffcken 'Die Hymelstrass'[5]), eine Erklärung der zehn Gebote von Stephanus Lanzkranna, Probst zu St. Dorotheen in Wien, ab, die in den Ausführungen zum ersten Gebot die Aberglaubenstelle des Beichtspiegels in wenig veränderter Gestalt enthält [Geffcken 112], und in Mones Anzeiger 7, 423 findet sich ein Verzeichnis von Zaubereien aus der Pap. Hs. N. 222 des Klosters Lambach, von dessen 16 Punkten 14 in Vintlers Vorlage enthalten sind.

Der Beichtspiegel Martins von Amberg hat aber nur einem kleinen Teile von Vintlers Aberglaubensregister als Vorlage gedient; ob der übrige,

---

1) Deshalb enthält vermutlich auch die in der Hs. Nr. 484 der Vadianischen Bibliothek in St. Gallen befindliche Prosaübersetzung der Fiori di virtù von Heinrich Schlüsselfelder aus dem Jahre 1468, auf die mich Herr Archivar Dr. Behrend freundlichst aufmerksam macht, die Aberglaubensliste nicht. Immerhin bleibt zu untersuchen, ob Schlüsselfelder das Werk Vintlers gekannt und benutzt hat.

2) Vgl. A. Schönbach, Mitteilungen des histor. Vereins für Steiermark 46, 63.

3) Im Neuen Jahrbuch der Berliner Gesellschaft f. dtsch. Sprache 2, 63.

4) Johannes Geffcken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts und die katechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther. Leipzig 1855.

5) Augsburg 1484, 1501 und 1510.

grössere Teil auf einer bisher noch unbekannten literarischen Unterlage beruht oder Vintlers freie Hinzufügung ist, muss unentschieden bleiben. Wenn der Dichter einem Vorbilde folgte, was bei seiner Art zu arbeiten wahrscheinlich ist, so war dieses jedenfalls nicht so wortkarg, wie der Sündenspiegel. Solange er diesem folgt, ist seine Aufzählung knapp und trocken, und fast jeder Punkt wird in einem oder zwei Versen erledigt. Die Abweichungen von der Quelle sind gering, nur gegen Anfang ist an die Stelle von 'daz sy verporgen schacz suchen mit pheilen' getreten 'etleich die wellen pheil ausseg(n)en'. Späterhin wird jedoch die Darstellung breiter. Die einzelnen Punkte des Aberglaubens werden nicht nur aufgezählt, sondern zuweilen ausführlich beschrieben, und auch sagenhafte Züge mischen sich ein, wie die Verwandlung der Wegwarte aus einer Jungfrau, die noch immer ihres Buhlen harre.

Viel alter, oft vielleicht im Volke ganz verschwundener Aberglaube wird in den kirchlichen Bussordnungen[1]) durch Jahrhunderte fortgeschleppt, aber die Übereinstimmungen Vintlers mit diesen kirchlichen Vorschriften sind zu vereinzelt, als dass sie als Quellen in Betracht kommen könnten. Näher berühren sich Vintlers abergläubische Anschauungen mit denen, die in den Predigten Bertholds von Regensburg erscheinen. Ihren volkstümlichen Gehalt hat Schönbach jetzt übersichtlich zusammengestellt in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, philos.-histor. Klasse Bd. 142, 7: 'Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt II'. Auf die Übereinstimmungen, die zwischen Vintlers Aufzählung und der 'Vita vagorum' des Johann von Nürnberg[2]) (Anf. d. 14. Jahrh.) bestehen, wird in der 4. Aufl. von Grimms D. M. 3, 424 durch Abdruck der in Betracht kommenden Verse hingewiesen.

In der Einleitung zu seiner Ausgabe (S. XXXI) spricht v. Zingerle die Vermutung aus, dass Vintlers Dichtung einen grossen Einfluss auf spätere Werke nicht geübt habe. Ein kleines Büchlein indessen verdankt ihr — und zwar besonders der Aberglaubenstelle — seine Entstehung. Der Oktavdruck, den ich benutze, im ganzen 260 Verse umfassend, gehört der Kgl. Bibliothek zu Berlin an (Sign. Yh 596). Als Verfasser nennt sich im Schlussverse in Hans Sachsens Manier Asmus Mayer, ein Nürnberger Hutmacher, der seinen Zeitgenossen mit Vintlers Worten ins Gewissen redet. Der Schlussvermerk 'Gedruckt durch Hans Guldenmundt' gestattet uns, die Entstehungszeit etwa in den Ausgang der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts zu setzen, denn im Jahre 1526

1) Herm. Jos. Schmitz, Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche. Bd. 1 bis 2. 1883, 1898. — W. H. Wasserschleben, Die Bussordnungen der abendländischen Kirche. Halle a. S. 1851.

2) Vgl. N. Spiegel, Gelehrtenproletariat und Gaunertum. Progr. d. Gymn. zu Schweinfurt 1902.

druckte Hans Guldenmundt 'Die Thorheit der Welt' von Hans Sachs[1]). Mayer lehnt sich eng an den Augsburger Druck des Jahres 1486 an, den ich nach v. Zingerle mit D bezeichne. Ich benutze das Exemplar der Kgl. Bibliothek zu Berlin (Sign. Yg 4491). In folgendem gebe ich die beiden Texte nebeneinander, indem ich nur die Zeichensetzung und Verszählung, beides in Übereinstimmung mit v. Zingerles Ausgabe, hinzufüge.

---

Auch sprechend sy: 'mich hatz gelert
Eyn pfaff, wie môchtz pôß gesein?'
Do sprach ich bej den treuwen mein,
Das man ein solchen Pfaffen
Also solte straffen,
Das sich zehen stiessen daran.

[7707—7713]

'Das es nit fremde gôtter mach
Wed' auß stainen noch auß and' sach,
Vñ sullent nit anbetten
Weder Sonnen noch Planeten
Obnen in deß lufftes reich,
Noch kein ding auff ertreich,
Wann ich bins der einige Got,
Der do heysset Sabaot.'

[7722—7727]

Vnd wie fast es wider dich ist,
Dannocht vindt man zû diser frist

---

Titelblatt:

Ein newer spruch
von der Zauberey
vnd dem vnglauben.

Kauff vnd liß mich, du findest frey
Vil Teüffelischer Zauberey
Vnd was der Teüffel geyt für lon
Allen, die solchem hangen an.

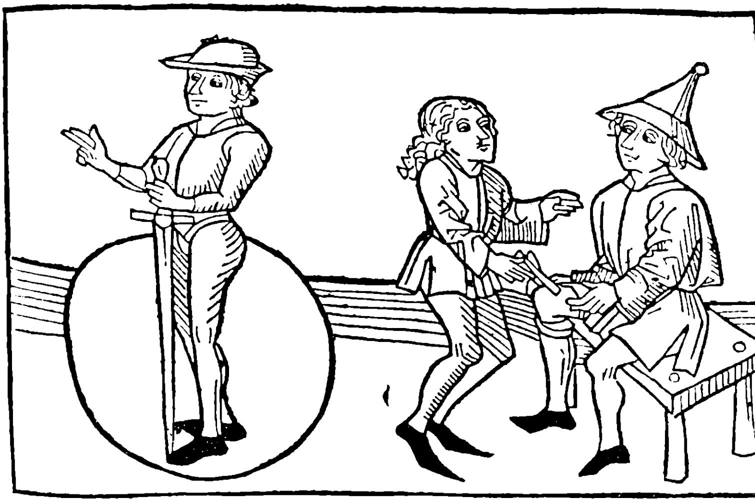
---

Ewiger Got du ware lieb
Dein Gôtliche genad mir gieb,
Das ich kunstloser Man bedracht,
Wie yetz dein wort wirt gantz veracht,
Vnd menschen tandt hat ein fürgangk
Vnd wirdt getriben in dem schwangk.
Niemandt des nechsten lieb begert,
Wenn es nur seinen seckel mert.
Ob es ist eytel menschentandt,
Was nur gelt tregt das ist kein schandt.
Deshalb sich alle welt yetz kert
Vnd falsche zauberey auch lert,
Vnd ist doch nur ein lauter won,
Vnd niemandt anders sagen kan.
Doch hab ich von manchem gehert:
'Es hat mich das ein Pfaff gelert,
Darumb kan es nicht vnrecht sein.'
Ich red es auff die trewe mein,
Das die hand gewalt zû straffen,
Die solten ein solchen Pfaffen
Straffen an leyb vnd leben,
Das er kein rath wurd mer geben,
Die weyl er waiß vnd das Got sprach:
'Kein frembde Gôtter du nit mach
In Sunnen, Mon oder Planeten.
Kein holtz noch stein solt nit anbeten,
Noch anders nit auff erdtreich,
Auch in dem lufft oder wasser Teich.
Ich bin allein dein Herr vnd Got,
Der dir hilfft auß in aller not,

Kein ander helffer sunst nicht ist.'
So findt man jr zû diser frist,

---

1) Er druckte freilich noch bis 1549 (H. Sachs hsg. von Keller u. Goetze 24, 243).



Die zoberej dennocht pflegen.
Etlich wellent pfeil auß segen,
So wellent dise den teüffel pannen,
Das sy im pringen gůt zesammen.
So wellent etlich war sagen
Vn̄ vil wellent den teüffel fragen,
Wa lig gůt vnd edel gesteyn.
So habent denn etlich gemeyn
Mit der pôsen Erodiana.
So gelauben etlich an die Dyadema,
Die do eyn falschen gôttin ist,
Vnd etlich mainent sy haben den list,
Das sy di leüt kinden schiessen
Durch alles gemeür, etlich giessen
Wechsyne bild maniger lay.
So wissent dise dz vogel geschray
Vn̄ darzů auch die trem auß legen.
Etlich kindent den schwertsegen[1]).
Etlich künnent an feür erkennen,
Wie sich die sach hie sol enden.
So kündent etlich in der hand
Sehen eytel laster vnd auch schand.
Vil alte weyb kündent den handel,
[Das si chunnen die herz verwandeln][2])
Zů lieb od' veintschafft.
Etlich gebent loßpůchern krafft
Vnd etlich kindent patonicken graben,
Vnd vil wellent den eyß vogel haben.
So nutzent etlich den Alron,
Vnd etlich glaubent an die frawen,
Die do heisset percht mit der langen naß.
So seind ir vil, die yehen, das

Die da zauberey fast pflegen.
Ein teyls kůnnen schwerdt segen,
Die andern thůn den Teuffel Bannen,
Das er gelt geyt weyb vnd mannen.
So wôllen etlich wahr sagen.
Eins teyls die kůnnen Teüffel fragen,
Wo lig gůt, gelt vnd edels gestein.
Das treyben etlich gantz gemein,

Das sie wôllen die leut hart schiessen,
Durch das gemeur, etlich giessen
Wichsene bilder mancherley.
Ein teyls kůnnen der vôgel gschrey,
Vnd künnen auch die traum außlegen.
Eins teyls kůnnen den geschoß segen.

Etliche kůnnen in der handt
Eim sagen laster vnd auch schandt.

Vil geben loßbůcheren krafft.
Ein teyls die machen feindtschafft.
Vil wôllen den eyßvogel haben.
Ein teyls kůnnen Ferbena graben.
Die andern auff die Aulraun trawen.
Ir vil, die hoffen auff die frawen,
Die heyst Percht mit der langen naß.
So sein jr vil, die sagen, das

1) Die Verse 7748f. fehlen D. — 2) Fehlt D.



Die hantgifft sey als wolgetan,
Das sy sey von eynem mañ
Pesser, weñ von dem andren,
Vñ vil die wellent nit wandren
An den v'worffen tagen.
So seind denn vil, die hie haben
Gelauben, es pring grossen frum̃,
Ob in des morgens eyn wolff kũm,
Vnd eyn haß pring vngelick,
Vnd etlich leüt hond die tick,
Das sy den teüffel petten an,
Sterne, sonnen vnd auch den man.
Vil wellent auff oblat schriben
Vnd das fieber damit v'triben.
Etlich segnent für das zan we.
So habent yene den vierden kle,
Das sy davon gaucklen sehen.
Es seynd auch vil die do iehen,
Sy kinden vngewitter machen.
Vnd etlich zauberer die wachen
Dem stern venus vmb die mynn.
Etlich dienent den hind'n predigerynn,
Das sy des nachtes nit enpfinden.
So seind etlich, die do schlinden
Drey palmen an dem Palm tag,
Vnd etlich segnent den schlag
Mit einer hacken auff einem trisesseln,
Vnd etlich stelen auß den kübeln
Das schmaltz, die weyl mans růrt.
Etlich der die leüt fůrt,
Das sy seynd invisibilis,
Vnd etlich habent den Pippfis.
So spricht menger tummer leyb,
Die trut sey gewesen eyn altes weyb
Vnd kinde die leüt saugen.

Die handgifft sey so wol gethan,
Glückselig von eim armen man,
Vnd vnglückselig von eim andern.
Auch sein jr vil, wöllen nit wandern
An den nibling verworffnen tagen.
So sein noch ander, die da sagen,
Sie haben groß vnglück darumb,
Wenn jn morgens ein Haß bekumb,
Vnd ein wolff, der bring groß gelück.
Die andern treyben dise stück,
Das sie den Teüffel beten an,
Sunn, S[t]eren vnd darzů den Mon.
Ein teyls die thůn auff Oblat schreyben,
Den frörer eim mit zů vertreyben.
Ein teyls segnen für das zân wee.
Vil glauben, der vier plettert klee
Mach, das man kön das gaucklen sehen.
Dargegen sein weyber, die jehen,
Sie künnen vngewitter machen.
So sein jr vil, vnd die da wachen,
Der Göttin Venus lieb zů finden.

So sein auch etlich, die da schlinden
Drey palmen an dem Palmtag.
Ein teyls die segnen für den schlag,
Vnd auch darzů für andere vbel.
Ein teyls die stelen auß dem kûbel
Das schmaltz, die weyl man es ist rûren.
Vnd etlich wöllen die leut fůren,
Das man jr nit sehen kan.
So spricht auch manches weyb und Man,
Die Trut die sey ein altes weyb
Vnd saug auch manchem an dem leyb.

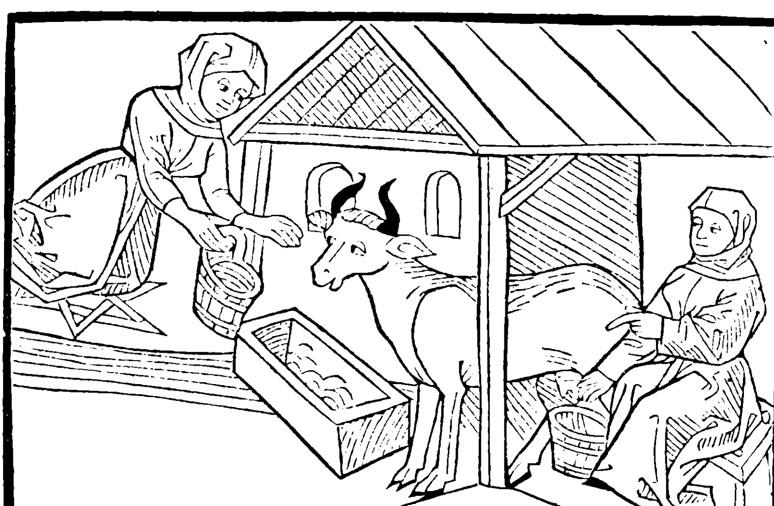
| | |
|---|---|
| Vnd etlich leüt die gelauben, | |
| Der albe mynne die leüte. | |
| So sagt manger die deüte, | |
| Er hab den Orcken vñ alben gesehen, | |
| Vnd etlich die jehen, | |
| Das schrâtzlin sey eyn kleynes kind, | Darwider redt ein ander gschwindt, |
| Vnd sei als ring als der wind, | Das Schretlein sey ein kleines kindt |
| Vnd sey ein v'zweiffloter gaist. | Vnd sey ein ungetauffter geyst. |
| So gelaubent etlich aller maist, | So glauben etlich aller meyst, |
| Das der sigelsteyn hab die krafft, | Der Krottenstein, der hab die krafft, |
| Das er mach sighafft, | Das er die leut mache sigenhafft, |
| Vnd vil wissen der erkennen syt. | |
| So nutzend etlich die erd schnyt | |
| Zû manigerlay zauberey, | Vnd ist doch eytel bûberey. |
| Vnd etlich schribent auff dz pley | Vnd etlich schreyben auff ein pley, |
| Vnder der christ meß für den wurm. | Oder Pergamen virginum |
| So nyement etlich für den sturm | Vnter der Meß vnd wandelung. |
| Den elssen pom, hôr ich sagen, | So mancherley tand ist man haben: |
| Vnd etlich wellent kol graben, | Ein teyls, die thûn den kôll graben, |
| Wañ sy den ersten schwalben sehen. | Wenn sie die ersten Schwalben sehen. |
| Vil kinden in ir gewand spehen, | Ein teyls thûn an dem vich spehen, |
| Ob es in glücklich sülle gan. | Wenn jn ein vnglûck soll zûgan. |
| So habent etlich leüt den wan, | Vil haben einen andern wahn, |
| Das verbena das krut | Graben vor tag Sant Johans kraut, |
| Mach die leüt eynander trut, | Das mach den menschen lieb vnd traut, |
| Wann sy dz grabent ze sybent. | Wenn schon eins das ander nicht kend. |
| Vnd etlich pôß leüt die gend | So findt man etlich leut, die geend |
| Des nachtes durch verschlossen tür, | Des nachtes durch verschloßne thür. |
| Vnd etlich leüt tragent her für | Etliche leut, die tragen herfür |
| Silber vnd gold, als ich hôr jehen, | Ir Silber vnd Gold, hôr ich jehen, |
| Wenn sy den neüwen Mon sehen. | Wenn sie ein newen Mon sehen. |
| So tragent etlich leüt auß | So tragen etlich leut auch auß |
| Das wasser alles aus dem hauß, | Das Wasser alles auß eim hauß, |
| Wann man toten trait | Wenn man ein leych dafür ist tragen. |
| Für dz hauß, als man sait. | So sein jr vil, vnd die da sagen, |
| So seind etlich als besint, | |
| Wañ man in iunge hôner bringt, | |
| So sprechent sy: 'beleib her haym, | |
| Als die f[radiert] bey meynem payn.' | |
| Vnd vil die iehen, die Wegwart | Ein Junckfraw sey gewest Wegwart, |
| Sey gewesen eyn frawe zart | Vnd noch auff jren bûlen hart |
| Vnd wart irs pûlen noch mit smertzen. | Da auff dem feld in grossem schmertzen. |
| Etlich legent des widhopffen hertzen | Ein teyls legen widhopffen hertzen |
| Des nachtes auff die schlauffende leüt, | Des nachts vnter schlaffende leut, |
| Das es in heymliche ding bedeüt. | Das es yn heymlich ding bedeut. |
| Vnd vil zaubery vnrayn, | |
| Die sehent an dem schulter payn, | |
| Was dem menschen sol beschehen. | |
| Vnd etlich die yehen, | |
| Es sey nit gût, das man | Dargegen findt man auch ein Man, |
| Den lincken schûch leg an | Wenn er von ersten leget an |
| Vor dem gerechten des morgens frû. | Den lincken schûch vor dem rechten, |
| | Er maynet, in denselben nechten |
| | Gieng jm auch kein glûck nicht zû. |
| Vnd vil die iehen, man stoß der kû | Vnd vil jehen, man stoß der Kû |
| Die milch auß der wammen. | Die milich auch auß jrer wamen. |



So seynd etlich der ammen,
Die selben nement die iungen kind,
So sy erst geporn sind
Vnd stossens durch eyn hôle,
So ist denn nichtz våle,
Od' es werd eyn horen plåssel darauß.
Auch treibt man mit d' Fledermauß
Menig teüschlich spil,
Vnd des vngelauben so vil,
Das ich es nit gar sagen kan.
So habent etlich leüt den wan,
Das sy mainent vnser leben,
Das vns das die [gachschepfen][1]) geben,
Vnd das sy vns hie regieren.

So sein auch etlich Hebam̄en,
Die segnen auch die jungen kind,
Wenn sie erst geboren sind,

Das ist ein schalckheit vberauß.
So treybt man mit der Fledermauß
Auch manches Teüffelisches spill.
Des ungelaubens ist so vil,
Das es treyben Frawen vnd Man,
Das ichs nit alles sagen kan,



1) Fehlt D.

So sprechent etlich dieren,
Sy ertailen dem menschen hie auf erden,
Vnd etlich segent die pferde
Für elenpug vnd auch für rencken,
Vnd [Lücke] leüt gedencken
Vnd [Lücke] seyn auch gantzen syn,
Sy mugen nicht haben gewyn
Deß tages, vnd sy vechten,
Hőren eyn pfeyfflyn als sy yehen.
Es spricht manger: ‘ich byn gogel,
Ich han gesehen sant Martins vogel
Heut an dem morgen frů;
Mir stosset keyn vngelück nit zů.’
So wellent etlich darbey,
Wenn es vngewitter sey,
Dz sey alles von d' münch wegen,
Die do gand affter wegen.
Vnd auch etlich mainent sicherlich,
Wenn d' Rapp kopp dz teüt eyn lich.
Etlich habent denn eynen neüen fund,
Sy behaltent den piß in dem mund,
Wann man das Ave Maria leüt.
So seind denn etlich preüt,
Die legent ir hemmat an ires mans ort
So kan auch manger drü wort,
Das er nymmer tewrer wirt.
So ist etlicher hirt,
Der seyn vich segen kan,
Dz im keyn wolff tret da von.
Vnd etlich nement ire kind,
Wenn sy eyn wenig krank sind,
Vnd legends auff eyn drysessel.

Vil kinden salben den kübel,
Das sy obnen auß faren.
Etlich spynnen am sambßtag garen
Vnd machend darauß sant jőrgen hemd.
So seind etlich so behend,
Das sy farend hundert meyl
Gar in eyner kurtzen weyl.
Etlich prechent den leuten ab
Die pain, als ich gehőrt hab,
Vnd legent dar eyn porst vñ kol.
Mange maint, sy kind auch wol
Regen hyn vnd her wenden.
Ettlich die leüt plenden
Mit einer hand von dem galgen.
Vil wellent den ta[i]g talgen
An d' heyligen sampstagen nacht
Manger auch karackteres macht
Auß permiet virgineum.
Etlich punctieren den linium
In der kunst Geoma[n]tica.
So nympt denn der den obern pra
Von dem gerechten augen,
Vnd dz plůt von der crawen

Vnd ist ein laster auff der erdt.
Vnd etlich die segnen die pferdt.

So sagen etlich leut darbey,
Vnd wenn ein vngewitter sey,
So hab sich einer selbs erhangen,
Die Münich sind heut wandern gangen.
Dargegen glauben arm vnd reich,
Wann ein Rab schrey, bedeuts ein leich.
So waiß mancher ein newen fundt,
Behelt ein bissen brots im mundt,
Biß die schiedung geleüttet wirdt,

Fürs fieber, so ist mancher hirt,
Der das vich auch segenen kan,
Das jms keyn wolff tregt darvon,

Vnd ist doch lauter nur ein fabel.
Eins teyls salben die offengabel,
Das sie oben auß thůn faren.
Etleich spinnen am Samstag garen,

Faren daran in kürtzer weyl
Vnsichtbar etlich hundert meyl.

Eins teyls kůnnen die leüt auch plenden,
Vnd vil kůnnen den regen wenden.

| | |
|---|---|
| Vnd macht darauß zauberey. | |
| Maniger nymbt ein iâriges zwey | |
| Von wilden hassel pomen. | |
| So seind dann etlich frawen, | |
| Die erßlingen vmb die kirchen gen | Vil thûn vmb die Kirchen geen, |
| Vnd heyssen die toten auff sten, | Heyssen die todten auff steen. |
| Vn̄ nyement den ring von d' kirchen tür | |
| In die hand vn̄ rûffent herfür | |
| Vnd sprechent: ‘ich vnd diser ring | |
| Set auff ir alten pertling!’ | |
| So seynd auch etlich man̄, | So ist manich nerrischer Man, |
| Die nyement von dem galgen ein span | Der nimbt von dem galben ein span |
| Vnd legent den vnder die kirch tür, | Vnd legt den vnter die Kirchthûr, |
| Es sol kein pfeffin gan hyn für. | Es kün kein Trut nit geen darfür. |
| Vnd etlich nutzent den strangen, | |
| Do eyn dieb an ist erhangen, | |
| Vn̄ an d' râch nacht wirffet man | |
| Die schûch, als ich gehôrt han, | |
| Vber das haubt erßling, | |
| Vnd wa sich der spitz keret hin, | |
| Do sol d' mensch beleyben. | |
| Vnd vil leüt die treyben | |
| Wunder mit dem hûfnagel. | |
| | So findt man ander leut, die sagen, |
| Vnd etlich die steckend nadel | Man steck den leuten in den magen |
| Den leüten in den magen. | Nadel vnd messer mit gewalt. |
| Vnd etlich lassent iagen | |
| Die hund auff der rechten fert. | |
| Etlich seynd so wol gelert, | |
| Das sy sich mit gewalt | |
| An nemen eyner katzen gestalt. | Vil nemen an katzen gestalt, |
| So vindt man denn zauberyn vnreyn, | Vnd schelten sich schwartzkûntstner sein, |
| Die den leüten den weyn | Sauffen den leuten auß den wein. |
| Trinckent auß den kelleren v'stolen. | So sein jr noch ander gethan, |
| | Treyben vil ein nerrischen Wahn, |
| | Das sie fasten mit dreyen bissen, |
| | Dass sie verborgene schetz wissen, |
| | Drauff machens Karackteres vil, |
| | Vnd ist doch alles des Teüffels spil, |
| | Vnd ist doch nur ein falscher wahn, |
| | Wenn man es recht ist sehen an. |
| | Vil meynen den leuten thûn schaden, |
| | Sind selbs stets mit armût beladen, |
| | Darzû verfûret im gewissen, |
| | Vnd ist jr verstandt gantz zûrissen. |
| | Wissen nit wo hinauß, wo von, |
| | Weil sie dem Teüffel hangen an. |
| | Dichten andern thûn groß schaden, |
| | Vnd mûssen selben drein baden. |
| | Vnd was der Teüffel loner ist, |
| | Im bûch der tugent man es list: |

Mit diesem Verse gewinnt Asmus Mayer den Übergang, um an einem Beispiel zu zeigen, wie übel der Teufel denen lohnt, die ihm dienen. Er wählt dazu die Geschichte des Bürgers von Modem

[Vintler v. 3247ff.]. Das Stück ist von J. Bolte[1]) in Georg Wickrams Werken 3, 328 neu gedruckt.

Dass Mayer dem Augsburger Druck (D) gefolgt ist, geht aus folgenden Versen hervor: V. 7824 hat v. Zingerle 'sunnewent', D u. Mayer 'sibent'; v. 7849 v. Z. 'tenken', D u. Mayer 'linken'; v. 7851 v. Z. 'stel', D u. Mayer 'stoss'. Ausserdem stimmt Mayer in mehreren Punkten mit D überein, wo D mit G gemeinsam den übrigen Fassungen gegenübersteht. (Vgl. die Verse 7762. 7764. 7901. 7905. 7911.)

Die Abweichungen Mayers von seiner Vorlage sind, abgesehen von den Auslassungen, nicht erheblich. V. 7731 ist 'pfeil außsegnen' geändert in 'schwerdtsegen', weil die Armbrust den Handfeuerwaffen gewichen war; v. 7747 erwähnt dann Vintler den 'schwertsegen', und nun setzt Mayer dafür 'geschoßsegen'. Umstellungen von Versen und Namen nimmt er oft ohne ersichtlichen Grund vor. So wird v. 7758 'patoniken' ersetzt durch 'Ferbena' und infolgedessen v. 7822 'verbena' durch 'St. Johans kraut'. v. 97 führt Mayer das 'Pergamen virginum' an, das bei Vintler erst v. 7916 erscheint, wo Mayer es dann auslässt. Mehrere Änderungen haben ihren Grund darin, dass der Augsburger Druck seine Vorlage entstellt wiedergab und deshalb nicht verstanden werden konnte. So ist in D und G aus dem 'Sigstein' ein 'Sigelsteyn' geworden, der von Mayer durch den Krötenstein ersetzt wird. Der Hauptgrund für die Änderungen und Auslassungen Mayers ist indessen sein Bestreben, die vielen unreinen Reime seiner Vorlage in reine Reime zu verwandeln. Dadurch wird er zu vielen Änderungen am Text gezwungen, die jedoch den Inhalt nur selten stark verändern. Nur einen konsonantisch unreinen Reim hat Mayer beibehalten (v. 97/98 Virginum: Wandelung). An zwei Stellen (v. 7790 u. 7898) hat D 'drischübel' verändert in 'drisessel' und damit den Reim auf 'kübel' zerstört; v. Zingerle führt diese abweichende Lesart nicht an. Mayer stellt den Reim wieder her, indem er im ersten Falle einfügt 'und dazu auch für andere übel'; im andern Falle nennt er an Stelle des Kübels die Ofengabel und reimt damit 'Fabel'. Dem Reim zuliebe und um die durch die Auslassungen entstandenen Lücken zu verdecken, sieht Mayer sich oft genötigt, seine Zuflucht zu Flickversen zu nehmen, von denen nur v. 143 etwas Neues gegenüber der Vorlage enthält. — Ausgelassen hat Mayer offenbar alles das, was ihm als Aberglaube nicht bekannt war. Hierzu werden wir die Erwähnung der Erodiana und Diana rechnen dürfen, die Vintler in seiner Quelle vorgefunden und die D schon in Erodiana und Dyadema verwandelt hatte. Alles, was jetzt noch in dem Aberglaubensregister Vintlers dem Verständnis Schwierigkeiten bereitet, hat schon Meyer entweder geändert oder ausgelassen, so v. 7785 die 'hind'n predigerynn'. Vintler hat

1) Herr Prof. Dr. J. Bolte hat die vorliegende Arbeit angeregt und vielfach gefördert, wofür ihm auch an dieser Stelle gebührend gedankt sei.

damit vermutlich das ebenfalls nicht genügend erklärte 'hynnenpritten' [v. d. Hagen: 'henpretigen'] seiner Quelle wiedergegeben. Ähnlich verhält es sich v. 7795 mit dem 'beibis'; v. Zingerle versteht darunter wohl mit Recht den Beifuss, obwohl eine ähnliche Schreibung des Namens sich nicht belegen lässt. Die Verse 7856—7858 lässt Mayer aus und muss deshalb den Sinn der beiden voraufgehenden Verse ändern. Das ursprüngliche 'häle' [v. 7856] ist in D geändert in 'höle'. Die beigegebene Abbildung aber zeigt ein Weib mit einem Kinde in den Händen, welches sie anscheinend einem Rade nähert, das in der linken, oberen Ecke der Zeichnung angebracht ist. V. 7754 musste Mayer weglassen, da im Augsburger Druck der darauf folgende Vers fehlt; ebenso musste v. 7863—68 Mayer unverständlich sein, weil der Satzgegenstand 'gachschepfen' in D fehlt; in G ist an der Stelle eine Lücke, die also wahrscheinlich schon in der gemeinsamen Vorlage von G und D vorhanden war.

Gegen Schluss werden die Lücken bei Mayer immer grösser und willkürlicher, und für die Erklärung von Vintlers Text oder für die Beantwortung der Frage, wieviel in Vintlers Aufzählung etwa nicht mehr volkstümlich war, lässt sich aus Mayer wenig gewinnen.

Von den zahlreichen Holzschnitten, die den Augsburger Druck schmücken, entfallen auf die Aberglaubensliste 32. Ihre Ausführung ist aus den oben beigegebenen Proben ersichtlich, die ursprüngliche Grösse ist 14 × 9 *cm*. Leider sind die Bilder nicht geeignet, das Verstehen unklarer Stellen zu fördern, vielmehr liesse sich leicht zeigen, dass der Zeichner dem Text mit ziemlich geringem Verständnis gegenüberstand.

## II.

### Von **Max Bartels** †.

(Nach einer kurzen Einleitung, deren Wiedergabe sich nach vorstehenden Ausführungen erübrigt, gibt B. zu den einzelnen Punkten der Aberglaubensliste die folgenden Erklärungen.)

**V. 7731.** Es ist hiermit nicht das Segensprechen über die Pfeile gemeint, um ihnen die nötige Treffsicherheit zu geben, sondern das Sprechen eines Zaubersegens über die von dem Pfeile verursachte Wunde, um eine möglichst gefahrlose und schmerzlose Entfernung des Geschosses aus dem Fleische zu ermöglichen. Man vermag das aus dem beigegebenen Holzschnitt zu ersehen. Pfeilschüsse waren mit Recht sehr gefürchtet, weil die Widerhaken der Pfeilspitze für die Entfernung aus der Wunde grosse Schwierigkeiten und Gefahren darboten. Man vermag es daher wohl zu verstehen, dass hier auch die Zauberkunst zur Hilfe herbeigezogen wurde. Birlinger[1]) hat aus einer alten Handschrift von Donaueschingen mehrere solche Zauberformeln mitgeteilt, welche fast übereinstimmend sind. Einen Nachklang solcher Pfeilbesegnungen haben wir

1) Anton Birlinger, Aus Schwaben (1874) 1, 452.

wahrscheinlich in einem Zauberspruch zu erkennen, welchen Losch[1]) aus dem schriftlichen Handbüchlein eines Chirurgen aus Machtolsheim in Oberschwaben vom Jahre 1728 zitiert:

„Spindlenspitz, Dorn oder Nadeln ausziehen:
Wut, Wut, Wut,
wütende Wut!
gang aus des Menschen Fleisch und Blut,
gang aus des Menschen Mark und Bein,
und laß dein wütendes Wüten sein!" [B.]

Weitere Pfeilsegen: Zs. f. deutsches Altert. 11, 35. 535; 20, 25; 27, 309; Nürnbg. Anz. 1, 166; Z. d. V. f. Vk. 1, 316. [W.] Vgl. ferner: Ebermann[2]) S. 47 bis 50; dazu Weier[3]) S. 312 (Longinussegen); Geffcken[4]), Bilderkatechismus, Beil. 129 [1484]: 'Hefstu pyle uth gesegent'? Hartmannus[5]), Greuel S. 272: 'Recht und wol erinnert hierüber Erasmus Roterodamus, wann du etwan mit einem Bogen oder Büchsen geschossen wärest, und ein Zauberer dir das Eisen oder Kugel durch seinen Segen, ohne Wehe ausziehen wolte . . .' Alemannia 27, 103f. (16. Jh.); Jühling S. 290. Ohne Formel: ZdfA. 52, 171 (10. Jh.). Priebsch, Deutsche Hss. in Engl. 2, 32. 33. 268; Mitteilg. der schles. Ges. f. Vkd. Heft 18, 7 (15. Jh.); Hälsig, Der Zauberspruch bei den Germ. (Diss. Leipzig 1910) S. 29. [Zachariae, oben 22, 237.]

**7732—33.** Falsche Konstruktion, denn gemeint ist ohne Zweifel die Teufelsbannung, durch welche der Teufel gezwungen wird, dem Beschwörer allerlei Schätze herbeizubringen. Zingerle hat für 'im' richtig 'in' = ihnen [B.].

**7738—39.** Konzil von Tours[6]) (1310): 'Kein Weib gebe vor, sie reite in der Nacht mit der heidnischen Göttin Diana oder mit der Herodiana in Begleitung einer unzähligen Menge von Weibern, denn das ist eine dämonische Vorspiegelung.' Nider[7]) († 1431): 'Hexen, die meinen durch die Luft zu fahren, zu den Fasten der Diana u. Herodias'[8]). [Vgl. oben 22, 239.]

**7741.** Vgl. Losch S. 159 Nr. 3.

**7742.** Unverständlich ist die beigegebene Abbildung, welche eine Frau dartellt, die ein Gefäss mit Wasser ausgiesst. Der Zeichner hat also verstanden: 'Durch alle gemeur etlich gießen'. [B.] Über 'einen Guß gießen' vgl. Bartsch, Sagen aus Mecklenburg (1880) 2, 5ff.

**7743—44.** Die Herstellung von menschlichen Figuren aus Wachs wurde zu zweierlei Zauber ausgeführt. Einmal war diese Figur der so-

1) Friedrich Losch, Deutsche Segen, Heil- und Bannsprüche. Württemb. Vierteljahrshefte 1890 S. 231 Nr. 335.

2) Oskar Ebermann, Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt (Palaestra XXIV). Berlin 1903.

3) Joh. Weier, De praestigiis daemonum, übers. von Joh. Fuglinus. Frankfurt 1586.

4) Johannes Geffcken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts. Leipzig 1855.

5) Joh. Ludw. Hartmannus, Greuel des Segensprechens. Nürnberg 1680.

6) Joseph Fehr, Der Aberglaube und die kath. Kirche des Mittelalters (Stuttgart 1857) S. 150.

7) Siehe Geffcken S. 55. — 8) Vgl. dazu Grimm, D. Myth. 1, 221. 237.

genannte Atzmann, welcher zum Liebeszauber benutzt wurde[1]). Dann diente das Wachsbild aber auch zum Bosheitszauber [B.].

Zauber mit Wachsbildern im Altertum: Rhein. Mus. f. Philol. 49, 37ff.; Globus 79, 109ff.; Philologus 61, 26ff.; Hess. Bl. f. Vk. 8, 116; Andree, Parallelen (Neue Folge) S. 10; Kroll[2]), Antiker Abergl. S. 21f.; Abt[3]), Apologie des Apuleius, S. 82ff. Arabisch: Zs. d. V. f. Vk. 13, 440f. Deutsch: Kroll a. a. O. S. 23; Bartsch, Meckl. 2, 355 Nr. 1664 (14. Jh.); Weier a. a. O. S. 481: 'wer glaubt, daß die Bilder, so von Ertz, Bley, Goldt, weiß und roten Wachs, oder anderer materien gemacht, getauffet, beschworen, und gesegnet, oder viel mehr verflucht seyn, .... derselbig jrret im glauben und in der philosophia naturali, und in der warhafftigen Astronomey'. Vgl. ebd. S. 334; ebd. S. 329: 'Wil einer, daß jhme etwan ein schönes Weiblin auff holdschuhen nachgange, so macht er in hora Veneris ein Bildlein auß newen wachs in jrem namen, darein trückt er einen Character, und wermet es bey dem fewre, und weil solchs geschicht, soll jm ein Engel in den sinn kommen. Schier ein solches monstrum wird auch angegeben, so jemands wolte, dz jm einer in allen dingen willfarte'; das. 178: 'Als sie nun in der Hexen hauß mit gewalt einbrachen, haben sie eine gefunden, welche ein wächsenes Bild deß Königs Duffi an eim Spiesse briet, ein andere, welche mit etwz beschwerung etwan feuchtigkeit daruff als vff ein gebratens, treuffet ..... Vnd nach dem sie auß wz vrsach sie doch solchs theten, befragt wurden, haben sie verjähen: Weil sie das Bild des Königs brahten, so liege er in einem mechtigen schweiß, wenn sie aber die beschwerung sprechen, brechen sie jm den schlaff, und schwinde also jm sein gantzer Leib sampt dem wächsinen Bild, welchs so bald es gar verschmultzen, werde auch der König selbst den Geist auffgeben müssen.' (Randbem.: aus Hectore Boetio, dem Historienschreiber. In dem II. buch der Historien von Schotten). Hartmannus a. a. O. 95: 'Andere, wann etwa ein Mensch beschädiget worden, so machen sie ein Bild von Wachs, darüber drey Messen an dreyen Freytagen gelesen werden, hat nun der Mensch den Schaden im Auge, so stechen sie es in die Augen, ists aber an den Schenkeln, Armen oder anderswo, so stechen sie auch das Bilde daselbst hin, darauf müsse dann die Hexe wider helffen und den Schaden wegnehmen'. Ebd. 304: 'Von Philippo Pulchro, König in Franckreich schreibet Joh. Gerson, daß, als ihme angedeutet worden, daß bey etlichen ein wächsern Bild, ihm gantz ähnlich sey, welches zauberischer Weise in seinem Namen getaufft, und also zugerichtet sey, daß, wann es zerbrochen, oder vernichtet werde, er alsdann auch sterben müste. Da hab es der König ihm heißen bringen ..... das Bild ins Feuer geworfen, darinnen es zerschmoltzen und zu nichte worden, aber ihm sey kein Leid geschehen'. Zs. d. V. f. Vk. 13, 298; K. Kiesewetter, Faust in d. Gesch. u. Trad. S. 254; Hess. Bl. f. Vk. 3, 133.

**7745.** Vgl. Pauly-Wissowa, Realencyclop. des klass. Altert. 1, 70; Fehr a. a. O. S. 64 (Konzil zu Leptinae 743); ebd. 101. 152; Gwerb[4]), Bericht. S. 13:

---

1) Näheres hierüber in Heinrich Ploss-Max Bartels, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. 9. Aufl. (Leipzig 1908) 1, 646.

2) Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge (begr. von R. Virchow und Fr. v. Holtzendorff). Heft 278. Hamburg 1897.

3) Adam Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. (Religionsgeschichtliche Versuche, hsg. von Dieterich und Wünsch, Bd. 4.) Giessen 1908.

4) Rudolff Gwerb, Bericht, von dem abergläubigen und verbottnen, Leuth- und Vych besägnen. Zürich 1646.

'Darum ists ein leichtfertige thorheit auff der vögel flug und geschrey achten, und ihme oder anderen ein zukünfftigen fahl oder unfahl darauß vorsagen und verheissen wöllen'. Andree, Parallelen 1, 11—17; v. Schulenburg[1]), Wendische Volkssagen S. 96.

**7746.** Grimm, D. Myth. Nachtr. 331 f.; K. Maurer, Bekehrung des norwegischen Stammes [München 1856] 2, 124—128; W. Gentzen, Die Träume in der altnordischen Saga-Literatur. Leipzig 1890; Artemidoros, Symbolik der Träume (deutsch von Fr. Sam. Krauss) Wien 1881; Bartsch, Meckl. s. Index; Zs. d. V. f. Vk. 2, 178 f. [W.]. Rhein. Mus. f. Philol. 49, 177 ff.; Gröber[2]), Zur Volkskunde Nr. 21. 28. 32. 40. 41; Fehr a. a. O. S. 52; Geffcken a. a. O. Beil. 141: 'efte de sik holden an drome' (aus dem Speygel der dogede, Lübeck 1485).

**7747.** Aus den in D fehlenden Versen 7748—49 geht hervor, dass Abwehrsegen, sogen. Waffenstellungen, gemeint sind. Ihre Zahl ist sehr gross; z. B. Germania 30, 410. 20, 439. 25, 70. 26, 241; Zs. f. d. Myth. 3, 325 ff. 4, 125; Zs. f. d. A. 3, 42. 7, 536. 17, 430; Peter, Volkstümliches aus Österr.-Schlesien [Troppau 1865—73.] 2, 234 ff. [W.]. Frommann[3]) S. 304; Losch a. a. O. Nr. 223. 228. 234. 237. 349 u. öfter. Manche von diesen Waffenstellungen nehmen das eigne Schwert ausdrücklich aus, ja, wollen es mit demselben Segen wirksamer machen; z. B. Losch Nr. 225: 'und mein Säbel soll hauen wie ein Scheermesser!' Vgl. dazu den Münchener Ausfahrtsegen M. S. Dkm. 1, 182 f. mit seinem Gefolge 2, 281 f. Ferner die geschriebenen Schwertsegen (sogen. Schwertbriefe) Lexer, Wb. 2, 1365; Frommann[4]), Mundarten 2, 455; Geffcken a. a. O. Beil. 112; Anz. d. Germ. Mus. 10, 296; Zs. f. d. österr. Gymn. 31, 379; Zs. f. d. Philol. 16, 186 [W.]. Vgl. Wirnt von Gravenberg, Wigalois v. 4429; Mone, Anz. 10, 296; Mitt. d. schles. Ges. f. Vk. Bd. 2 Heft 4, 88. Schliesslich auch die Himmelsbriefe: Hess. Bl. f. Vk. 8 (1909), 81—100.

**7750.** Geffcken a. a. O. S. 55 berichtet unter anderen Fragen aus Antonin: 'Ob er glaube, dass das Zischen des Feuers ein Zeichen sei, es werde bald jemand sterben'. Bartsch, Meckl. 2, 130; Mone, Anz. 4, 449. [Liebrecht, Zur Volksk. S. 328 Nr. 131; Polites, Laographia 3, 345 ff.]

**7752.** Das Wahrsagen aus der Handfläche üben bekanntlich jetzt noch die Zigeuner in Ungarn, Siebenbürgen und anderen Ländern aus. Vor wenigen Tagen (1903) versendete in Berlin W. eine Person Empfehlungskarten in die vornehmen Häuser, die sich als 'Chirologin F. C. S. L. Mitglied der Chirologischen Gesellschaft zu London' bezeichnete. Sie betreibt nach dem Prospekt 'Chirology, wissenschaftliches Lesen der Hand. Charakter, Krankheiten, Schicksal'. Man sieht, dass dieser Aberglaube sich noch nicht überlebt hat [B.].

**7754—56.** Auch damals also waren die alten Weiber die Vermittlerinnen des Liebeszaubers. Dass sie auch Feindschaften durch ihren Zauber zu stiften vermochten, das hängt mit dem Liebeszauber eng zu-

1) Wilibald von Schulenburg, Wendische Volkssagen und Gebräuche aus dem Spreewald. Leipzig 1880.

2) G. Gröber, Zur Volkskunde aus Konzilbeschlüssen und Kapitularien. Strassburg 1893.

3) Joh. Christ. Frommann, Tractatus de fascinatione. Nürnberg 1675.

4) G. Karl Frommann, Die deutschen Mundarten. Nürnberg 1855.

sammen. Denn um den Ersehnten oder die Ersehnte für den Klienten zu gewinnen, musste die Zauberin natürlicherweise oft erst dessen anderweitige Liebesfesseln brechen.

Ausführliches darüber: Ploss-Bartels a. a. O. 1, 642 ff. [B.]. — Gröber a. a. O. Nr. 54; Fr. Sam. Krauss, Sitte und Brauch der Südslawen (Wien 1885) S. 395; das. Kap. 10 (159—182); Diutiska 2, 296; Lammert, Volksmedic. S. 150 ff.; Hartland, Legend of Perseus 2, 121—131; Mone, Anz. 3, 278. 7, 423; Zs. f. d. Myth. 3, 328; Neithard 17, 30; Grimm, D. Sagen Nr. 120; Zs. f. Ethnol. 28, 183; Grohmann[1]), Abergl. Nr. 1449—72; Zs. d. V. f. Vk. 8, 397 f.; 9, 137. 249; Mitt. d. Ges. f. jüd. Vk. 5, 82—84; Archiv f. Schweiz. Vk. 3, 23; 4, 343; 4, 176. [W.] Ferner im Altertum: Abt a. a. O. S. 84. 308 f.; Philol. 69, 51 ff.; Hess. Bl. f. Vk. 8, 111 ff.; Kroll, Ant. Abergl. S. 21 f. Deutsch: Weier a. a. O. S. 232 ff.; Geffcken a. a. O. S. 55; Schmitz, Bussbücher, vgl. Index; Fehr a. a. O. S. 77. 119. 124; Bartsch, Meckl. 2, 28. 30. 352 Nr. 1655—1662.

**7757.** Es handelt sich hier offenbar um die sogen. Sortes Sanctorum, gegen deren Gebrauch in den Beichtvorschriften sehr häufig vorgegangen wird. Vgl. Schmitz a. a. O. s. Index; Gröber a. a. O. Nr. 16. 18. 25. 27. 31. 36. 38. 38a. 41; Fehr a. a. O. S. 18. 89; Weier a. a. O. S. 119—121; Le Brun, Hist. crit. des pratiques superst. S. 367 ff. [Wickram Werke 4, 309.]

**7758.** Panzer[2]), 2, 1159; Schönbach[3]) S. 35. 47. 50. 138; Pritzel u. Jessen[4]) S. 307; Zs. f. d. A. 52, 175 (10. Jh.); Mitt. d. schles Ges. f. Vk. H. 17, 36.

**7760.** Vgl. Mone, Anz. 7, 423 (15. Jh.); R. Argentinus[5]), De praest. p. 70: 'Alrumna item veteribus Gotis maga vel Saga erat, quae ex sanguine humano vel extis captivorum, quos ipsa gladio occidisset, quam item Helrunam vocabant, hoc est secreto cum inferis et daemonibus colloquentem, unde et herba Mandragora helrumna dicta est'. Frommann, Tract. de fasc. p. 666—677; Hartmannus, Greuel S. 312 ff. z. B. S. 313: . . 'in der Beredung, sie sey von dem nach dem Tod der Gehenckten ihrem ausgelassenen Harn gewachsen'. Vgl. Grimm, D. Myth. 1005 f.; Nork[6]) S. 599; Kuhn[7]), Herabkunft d. Feuers S. 206—208; Bartsch, Meckl. 2, 39 Nr. 39 a—b.

**7764.** Diese Stelle verstehe ich nicht mit Sicherheit. Vielleicht soll mit der Handgift das Handauflegen gemeint sein, das bei einigen Menschen von segensreicher und Krankheitsschäden heilender Wirkung sein sollte. Vgl. Bartsch, Meckl. 2, 41 Nr. 49. Bekanntlich schrieb man den Königen von Frankreich die Gabe zu, durch Handauflegen den Kropf zu heilen. [B.]

Dieselbe Auffassung: Grimm, D. Myth. S. 964, wo zwar der Ausdruck 'handgift' nicht erwähnt ist, wohl aber Anhang S. 334. Man könnte auch an das einfache Geben der Hand denken. Vgl. Fr. Boehm[8]), De symbolis Pythagoreis S. 48

---

1) Jos. Virgil Grohmann, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren. Prag 1864.

2) Friedrich Panzer, Bayerische Sagen und Bräuche. München (1855).

3) Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wissensch. Philol.-histor. Kl. Bd. 142 (1900).

4) Die deutschen Volksnamen der Pflanzen. Hannover 1882.

5) Ric. Argentinus, De praestigiis et incantationibus Daemonum. Basel (1568).

6) F. Nork, Die Sitten und Gebräuche der Deutschen und ihrer Nachbarvölker. Stuttgart (1849).

7) Adalbert Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes. Berlin (1859).

8) Dissertation Berlin 1905.

Nr. 46 '*Μὴ παντὶ ἐμβάλλειν δεξιάν*'; Schönbach, Wien. Akad. a.a.O. S. 30f. Schliesslich könnte man an den weitverbreiteten Aberglauben denken, der sich auf das 'Handgeld' bezieht, Wuttke § 292. Nach Asm. Mayer ist die Handgift von einem armen Mann glückbringend, von einem andern dagegen Unglück verheissend. Diese Darstellung ist mit der ersten Auffassung schwer zu vereinigen, nicht aber mit den beiden anderen. Belegen kann ich den Aberglauben nicht.

**7768.** Grimm, D. Myth. S. 953; Nachtr. S. 329; R. Andree, Parallelen S. 1—7 [W.]; Hartmannus, Greuel S. 79; Schönbach, Wien. Akad. a. a. O. S. 51. 149; Fehr a. a. O. S. 102: . . 'noch bei dem Beginne einer Reise sich gewisse Tage zum Anfang und zur Rückkehr wählen' (aus Rhab. Maur.). Das. S. 150; Thiers[1]), Traité 1, 285ff.; Alemannia 22, 120; Zs. f. rh. wf. Vk. 7, 66.

**7770—72.** Diese beiden Formen des Aberglaubens gehören in die Gruppe von dem Glauben an die Vorbedeutung des Anganges. Die glückliche Vorbedeutung der Begegnung mit einem Wolfe führt auch die Rocken-Philosophie (2, 36) auf:

'Wenn einer über Land reiset und begegnet ihm ein Wolff, Hirsch, wild Schwein oder Bär, so ists ein gut Zeichen.'

In neuerer Zeit scheint dieses in Vergessenheit geraten zu sein. Das ist sehr begreiflich, da man jetzt nicht mehr die Gelegenheit hat, derartigen Tieren zu begegnen. In Masuren aber, wo sich bisweilen noch Wölfe finden, besteht nach Toeppen[2]) dieser Aberglaube noch. Anders ist es nun allerdings mit der Begegnung mit dem Hasen, den man häufiger zu sehen Gelegenheit hat. Hier führe ich auch zuerst die Rocken-Philosophie (1, 10) an:

'Es ist nicht gut, wenn man über Land reiset, und läufft einem ein Haase übern Weg.'

Diese Anschauung ist noch weit verbreitet; sie besteht z. B. auch noch in Pommern (vgl. Knoop[3]) S. 163) und in einigen Teilen von Mecklenburg (Bartsch 2, 127), in Thüringen (Witzschel[4]) 2, 284 Nr. 83), in Schlesien (Zs. d. V. f. Vk. 4, 83), in Masuren (Toeppen a. a. O. 77), in Österreich (Vernaleken[5]) S. 352 Nr. 66), und auch im deutschen Kinderliede klingt er nach:

'Läuft ein Häslein über'n Steg
Fahren wir 'nen andern Weg.'

Beide Arten des Aberglaubens kannte auch Nicolaus Dünckelspühel (Panzer a. a. O. 2, 259) [B.].

---

1) J. B. Thiers, Traité des superstitions selon l'écriture sainte. 4 Bde. Paris 1697—1704.

2) M. Toeppen, Aberglauben aus Masuren. Danzig 1867.

3) Otto Knoop, Volkssagen, Erzählungen, Aberglauben, Gebräuche und Märchen aus dem östlichen Hinterpommern. Posen 1885.

4) August Witzschel, Sagen aus Thüringen. Wien 1866.

5) Theod. Vernaleken, Mythen und Gebräuche des Volkes in Österreich. Wien 1859.

Andree, Parallelen S. 8—17 [W.]. Schönbach, Wien. Akad. a. a. O. S. 32; Germania 1, 346ff.; Fehr a. a. O. S. 17. 69; Gwerb a. a. O. S. 14f.: 'Item, wann einer morgens ausgehet, und ihm zum ersten ein weyb begegnet, oder ein haß über den wäg lauffet: oder daß er den lingen strumpff zu erst anziehet: daß ihm etwas widerwertiges desselben tages zuhanden stossen werde.' Geffcken a. a. O. S. 55: 'ein wolf glücklicher als ein has'[1]). Pauli, Schimpf und Ernst Nr. 152.

Berlin-Halensee.

(Fortsetzung folgt.)

---

# Der Zauberstab des Mose und die eherne Schlange[2]).

Von **Hugo Gressmann.**

Die älteren Anschauungen über die eherne Schlange und den Zauberstab des Mose sind wertlos, weil man weder religionsgeschichtliches noch archäologisches Material besass, das erst in der neuesten Zeit gesammelt worden ist. An erster Stelle sind die zahlreichen Darstellungen zu nennen, die uns durch die jüngsten Ausgrabungen im vorderen Orient wiedergeschenkt worden sind. Zur Ergänzung darf man an zweiter Stelle den Stoff heranziehen, den die Ethnologie auf ihrem reichen Arbeitsfelde zusammengetragen hat. So fehlt es nicht an einzelnen wichtigen Vorarbeiten, deren Ergebnisse dankbar benutzt worden sind. Den Ausgangspunkt aber müssen die mosaischen Erzählungen bilden, deren genaue Untersuchung vorauszusetzen ist. Denn die Entsprechungen können nichts beweisen, sondern sollen nur das, was wirklich vorhanden war, erklären[3]).

1) Aus: Der Selen Trost mit manigen Exempeln durch die 10 Gebot. Augsburg 1483.

2) Als Vortrag gehalten im Verein für Volkskunde am 22. März 1912.

3) Das ethnologische Material hat gesammelt G. Gerland, Szepter und Zauberstab (Nord und Süd. Bd. 101. Breslau 1902); das ägyptische Material Wilhelm Spiegelberg, Der Stabkultus bei den Ägyptern (Recueil de travaux relatifs à la Phil. et à l'Archéol. Égypt. et Assyr. 25. Bd. Paris 1903); das klassische Material Hermann Diels, Die Szepter der Universität (Rektoratsrede Berlin 1905) und M. de Visser, Die nicht menschengestalteten Götter der Griechen. Leiden 1903. S. 113f. Über die eherne Schlange und die Asklepiosstäbe vgl. besonders Baudissin, Adonis und Esmun. Leipzig 1911. Die Identität der ehernen Schlange mit dem Zauberstab des Mose hat zuerst Eduard Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (Halle 1906) S. 427 ausgesprochen. Diese These ist genauer begründet in meinem Buche: Mose und seine Zeit. Göttingen 1913 (vgl. Register unter „Zauber"). Dort ist auch die Untersuchung der einzelnen Sagen genau durchgeführt, während ich sie hier nur kurz angedeutet habe; statt dessen sind hier die allgemeinen Fragen erörtert, die ich dort nur streifen konnte. Einen reichen Stoff hat endlich Karl von Amira gesammelt, Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik. München 1909; doch beschränkt er sich fast ausschliesslich auf die profane Bedeutung des Stabes.

**1.** Die Sage von der ehernen Schlange[1]) spielt irgendwo in der Wüste, die auch in den Augen ihrer Grenzbewohner voll schrecklicher Gefahren ist. Dort hausen, mehr in der Phantasie als in der Wirklichkeit, Löwen und Skorpione, giftige Schlangen und allerlei Spukgestalten: Schlangen mit zwei Köpfen und Saraphe (Seraphim), d. h. Schlangen mit Flügeln. Die Erzählung in der uns überlieferten Form stellt die Gedanken von Schuld und Sühne, von Fürsprache und Gnade in den Mittelpunkt und verherrlicht Jahve als den strafenden und heilenden Gott, dessen Tun von dem Verhalten seiner Verehrer abhängig ist. Die eherne Schlange wird auf sein Geheiss angefertigt. Die ursprüngliche Sage aber wusste wahrscheinlich weder von diesem Befehl noch von der ethisch-religiösen Begründung. Sie feierte Mose selbst als den Retter aus der Not und als den Schöpfer des Schlangenbildes. Denn seine Aufrichtung, die an sich wohl begreiflich ist, wird durch das Wort der Gottheit nicht genügend begründet. Wozu bedarf Jahve, der die Bisse zu heilen vermag, noch der ehernen Schlange? Der Erzähler hat zweifellos ein besonderes Interesse daran gehabt, wenn er das Bild von dem ausdrücklichen Willen Jahves ableitet. Es ist zwar für ihn noch mit der Jahve-Religion verträglich, aber die Versicherung, Jahve selbst habe das Bild eingeführt, klingt schon wie leise Bekämpfung später erwachter Abneigung.

Zum Verständnis der Erzählung verweist man gewöhnlich auf den sympathetischen Zauber, der uns in zweierlei Gestalten begegnet[2]). Am häufigsten ist die passive Form, wobei dem Symbol etwas angetan wird. Einige Beispiele mögen dies illustrieren: Die Philister entledigten sich der Pest, indem sie goldene Bilder der Pestbeulen mit der Lade Jahves über die Grenze schickten[3]). Apollonius von Tyana beseitigte eine Schlangenplage, indem er auf einer Säule einen Adler aufstellte, der eine Schlange in den Krallen hielt und mit ihr davonzufliegen schien[4]); wie dieser Schlange, so sollte es auch den wirklichen Schlangen geschehen. Aus Antiocheia und Umgegend vertrieb er Skorpione, indem er ein ehernes Skorpionbild in der Erde vergrub und eine kleine Säule darauf baute; damit waren auch die wirklichen Skorpione gebannt. Seltener ist die aktive Form des sympathetischen Zaubers, wobei das Symbol etwas tun muss: In einer arabischen Ortschaft Oberägyptens war an einer Tür das steinerne Bild einer Maus angebracht, um die Mäuse zu vernichten[5]). Auf der Sinai-Halbinsel malt man noch heute einen Skorpion über die Tür, um vor Skorpionstichen sicher zu sein[6]).

1) Num. 21, 4—9.
2) Vgl. Richard M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte S. 147f.
3) 1. Sam. 6, 2ff. Das Alte Testament in Auswahl übersetzt und erklärt von Gressmann u. a. II, 1, 13f.
4) Otto Weinreich, Antike Heilungswunder S. 163ff.; dort zahlreiche Beispiele.
5) Jaqut I 91, 13ff.
6) Baentsch, Kommentar zu Ex. Lev. und Num. S. 576.

Die beiden Formen des Zaubers, die gewöhnlich nicht scharf unterschieden werden, zeigen charakteristische Gegensätze: Das eine Mal geschieht mit dem Bilde, was mit den betreffenden Tieren, die es darstellt, geschehen sollte; durch die Handlung, die der Mensch mit dem Bilde vornimmt oder im Bilde zum Ausdruck bringt, beseitigt er selbst den Schaden. Das andere Mal dagegen wird das Bild des jeweiligen Schädlings gemalt oder in Erz errichtet; das Bild selbst muss nun für die Entfernung der Plage sorgen. In diesen Fällen muss das Bild ursprünglich, obwohl der Gedanke oft verloren gegangen ist, als Fetisch oder als Darstellung eines göttlichen Wesens aufgefasst worden sein; denn von ihm soll eine übermenschliche Kraft ausströmen. In diese Klasse von Fetischen gehört zweifellos auch die eherne Schlange.

Die Sage schreibt ihr eine besondere Fernwirkung zu. Wer sie anschaut, bleibt am Leben. Das wird so auffällig betont, dass man zu der allerdings nicht sicher beweisbaren Vermutung gedrängt wird, der Erzähler habe hier wie so oft ein Wortspiel mit einem Gottesnamen oder Ortsnamen beabsichtigt. Wir kennen aus der Genesis[1]) einen Brunnen der Ismaeliter von Beer Lachaj-roi und einen dazugehörigen Gott, der denselben Namen führt: 'Lebendig ist, der mich sieht'. Zu dieser heilenden Kraft des Blickes gibt es mancherlei Entsprechungen[2]): Wer den an Abrahams Halse hängenden Edelstein, wer indische Achate, wer das Muttergottesbild ansieht, der wird von seiner Krankheit geheilt. Wie der gelbe Regenpfeifer die Gelbsucht oder der Pestgott die Pest vertreibt, so ist der Schlangengott vor allem imstande, gegen Schlangenbisse zu schützen; doch hat man ihm daneben noch andere Heilungen zugetraut.

Die Entsprechungen lehren, dass der Anblick der heilkräftigen Gegenstände nicht notwendig mit einem Kultus verbunden zu sein braucht, obwohl man gewiss auch die Zauberamulette und Edelsteine mit abergläubischer Scheu betrachtet hat. Aber wo ein heilbringendes Gottesbild vorhanden ist, hat es natürlich auch einen Gottesdienst gegeben. Von der ehernen Schlange, die Mose gefertigt hatte und die später im Tempel zu Jerusalem aufgestellt war, heisst es überdies ausdrücklich, dass ihr bis auf die Zeit Hiskias Räucheropfer dargebracht wurden[3]). Dieser Kultus darf nicht auf ein späteres Missverständnis zurückgeführt werden. Der Schluss, den schon die alte Sage mit innerer Notwendigkeit fordert und den der Erzähler nur deshalb fortgelassen hat, weil er von jedem Hörer ohne weiteres ergänzt wurde, lautet: Darum verehren wir seitdem die eherne Schlange. — Die Form des Bildes wird genau beschrieben: es war eine eherne Schlange, die auf einen hölzernen Stab gesteckt war, oder, mit einem Worte gesagt, ein Schlangenstab. Die zahlreichen Ab-

1) Gen. 16, 13f.; 21, 14ff.
2) Weinreich a. a. O. S. 169f.
3) 2. Reg. 18, 4.

bildungen, die uns in den Mittelmeerländern begegnen, lehren uns, von kleineren Abweichungen abgesehen, zwei Grundformen kennen. Den ersten kann man als den Asklepiosstab bezeichnen: Kennzeichnend ist für ihn, dass sich eine Schlange um den Stab in seiner ganzen Länge windet[1]. Das älteste und zugleich interessanteste Beispiel ist die Darstellung auf der Vase des sumerischen Fürsten Gudea von Lagasch (um 2300 v. Chr.). Hier ringeln sich zwei Schlangen um einen Stab, während sich zu beiden Seiten zwei mischgestaltige Schlangengreife hoch aufrichten[2]. Die Schlangen und Schlangengreife stehen gleichwertig nebeneinander; beide drücken denselben Gedanken aus und bezeugen, dass sie die heiligen Tiere der Schlangengottheit Ningischzida sind.

Von hier aus ergibt sich nun auch, wie wir uns die Saraphe zu denken haben, die über die Israeliten in der Wüste herfallen: als geflügelte Schlangen, genauer als 'Schlangengreife', d. h. als mischgestaltete Drachen mit geschupptem Löwenkörper und den Vorderfüssen eines Löwen, mit den Hinterfüssen und Flügeln eines Vogels, mit Schlangenkopf und Schlangenschwanz. Am bekanntesten ist der sogenannte 'Drache von Babylon'[3], der auf den Ziegelreliefs der Prozessionsstrasse von Babylon nach Borsippa dargestellt war und bei den Ausgrabungen der Orientgesellschaft wiedergefunden wurde. Auch der Prophet Jesaja hat sie in seiner Berufungsvision geschaut, begnügt sich aber, ihre drei Flügelpaare zu beschreiben: mit zweien fliegen sie, mit zweien bedecken sie ihr Antlitz und mit zweien ihre Füsse[4]. Zu Jesajas Zeit wurden die Saraphe vielleicht mit Menschenkopf gedacht, einem Bilde entsprechend, das man in den 'Baumwollgrotten' zu Jerusalem entdeckt hat; dann müsste man von 'Menschengreifen' reden. Ob solche Saraphe neben der ehernen Schlange im Tempel von Jerusalem abgebildet waren, wissen wir nicht; jedenfalls aber hat Jesaja irgendwelche Darstellungen der Saraphe gekannt.

Im übrigen jedoch steht der ehernen Schlange des Mose die zweite Form des Schlangenstabes näher: Bei ihr windet sich die Schlange nicht um den ganzen Stab, sondern nur um den oberen Teil; es scheint, als wären zwei Schlangen in stilisierter Ringelung auf sein oberes Ende gesteckt. Das griechische Beispiel ist der Hermesstab. Dieselbe Form aber begegnet uns auch auf phönikisch-punischem Boden, zum Teil in der Rechten einer Gottheit, die, wie Mose bei Raphidim beide Hände beschwörend erhoben hat, zum grössten Teil aber neben ihr. Bisweilen steht der Schlangenstab, der mit Bändern und Troddeln verziert ist, neben einer Dattelpalme, bisweilen ist der Stab selbst wie der Stamm eines Palmbaums stilisiert. Der Stab erscheint unter den Kultgegenständen,

1) Baudissin a. a. O. S. 335ff.
2) Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder 2, Abb. 170.
3) Ebd. Abb. 166f.
4) D. h. wahrscheinlich: 'ihre Scham'. Jes. 6, 1ff.

vor ihm ist manchmal ein Altar errichtet[1]). Trotz der grossen Ähnlichkeit dieses Schlangenstabes mit dem griechischen Hermesstab ist an eine Abhängigkeit des phönikischen Gerätes von griechischen Mustern nicht zu denken.

Der Schlangenstab des Mose steht also nicht für sich allein, sondern gehört in einen grossen Kreis verwandter Beigaben. Verhältnismässig einfach ist die Erklärung der Schlange, die den Stab krönt. Das für sie charakteristische Kennzeichen ist das Gift; ihr Biss bringt meist unabwendbar den Tod[2]). Dies unheimliche Tier, das Schmerzen, Krankheit und Tod verursacht, wird naturgemäss als Verkörperung der gefährlichen, göttlichen Kräfte aufgefasst, die in den mancherlei Dämonengestalten des Volksglaubens wirksam sind. Aber so verwandt die Vorstellungsreihen einander sind, so verschieden ist die Nuancierung. Bei den Griechen, Nabatäern und anderen Völkern ist die Schlange das Tier der Totengottheit geworden. Die Krankheitsdämonen der Babylonier, die in der Unterwelt hausen und das wilde Heer des Todes bilden, werden wie die Totengöttin Ereschkigal selbst in Schlangengestalt gedacht. Wenn nach einem fast überall in der Welt verbreiteten Glauben die Seele des Toten in einer Schlange erscheint, so mögen für die Entstehung dieser Idee noch andere Gründe hinzukommen: Die Schlangen sitzen gern in Gräbern, weilen unter der Schwelle oder kriechen in die Häuser, wie auch die Abgeschiedenen zurückzukehren pflegen. Jahve indessen, der sonst fast alle Obliegenheiten verrichtet, hat mit der Unterwelt nicht das geringste zu tun, ebensowenig wie die schlangengestaltigen Dschinnen der Araber. Er wohnt gleich ihnen in der Wüste und wird für alles Unheil verantwortlich gemacht: er ist der Gott der Krankheiten und der Seuchen, der Gott des Wahnsinns und der Vernichtung, der Herr der Schlangen und der Drachen, aber nur in diesem mittelbaren Sinn ein Gott des Todes. Seine dämonische Eigenart hat er noch bei den

1) Vgl. die Abbildungen im Corpus Inscript. Sem. tom. II tab. XVI Abb. 1097. 1104; tab. L Abb. 2376 u. a. Gressmann a. a. O. Abb. 15. Man leitet den Hermesstab gewöhnlich aus der Zwieselform ab, aber besser scheint mir die Erklärung, die ich Herrn Professor Tiktin (mündlich) verdanke: Ursprünglich waren es wohl zwei Schlangen, die sich um das obere Ende des Schaftes wickelten; später wurde das obere Ende des Schaftes bald ganz, bald teilweise fortgelassen. Vergleicht man die verschiedene Länge des Schaftes auf den mancherlei Abbildungen, dann leuchtet diese Erklärung ohne weiteres ein. Die Stäbe des Asklepios und des Hermes gehen demnach auf dieselbe Grundform zurück. Es ist natürlich kein wesentlicher Unterschied, wenn der Mosestab statt der zwei Schlangen nur eine kannte, die am oberen Ende befestigt war. — Wie Herr Professor Tiktin mir (schriftlich) mitteilt, tragen die Bischöfe der griechisch-orientalischen Kirche bei feierlichen Anlässen einen Stab, die 'Pateritza', der an der Spitze mit zwei einander zugekehrten Schlangen und zwischen ihnen mit einem Kreuzchen auf einer kleinen Kugel geschmückt ist; vgl. dazu Genadie, Liturgica. Bukarest 1879. S. 19.

2) Wundt in seiner Völkerpsychologie und Baudissin, Adonis und Esmun (vgl. Register!) wählen einen etwas anderen Ausgangspunkt.

Propheten bewahrt, die ihm schlechterdings jedes Unheil zuschreiben und die ihn in grausiger Phantasie allen Völkern der Welt den Giftbecher reichen lassen[1]). Die Schlange, das unheimlichste aller Tiere, ist in der Tat als das Attribut dieses dämonischen Gottes der Wüste wohl begreiflich.

Aber Jahve ist nicht nur Dämon, wie die Dschinnen der Araber, denen jede freundliche Beziehung zu den Menschen fehlt, sondern er ist auch Gott. Und er schlägt nicht nur die Menschen mit Krankheit, sondern er heilt auch. Ein Gott, der in die Unterwelt hinabführt, hat auch die Macht, wen er will, wieder heraufzuführen. Nach babylonischem Glauben gibt es in der Unterwelt, wo sich die Wasser des Todes befinden, auch Lebenswasser. Der Gott, der tötet, kann auch lebendig machen, und darum weiss auch die Schlange, die klüger ist als alle Tiere des Feldes, ein Gegengift gegen den Tod, den sie verursacht. Dass die Schlange mit Heilkraft begabt sei, ist eine im klassischen Altertum[2]) und auch sonst weitverbreitete Vorstellung. Auch auf semitischem Boden fehlt es nicht an mancherlei Gleichungen aus alter und neuer Zeit. Man darf hier unbedenklich alle diejenigen Fälle einreihen, in denen die Schlange als das Tier des Lebens gedacht ist; denn 'Heilung' und 'Leben' ist für den Semiten gleichbedeutend. Beide Begriffe werden durch denselben Wortstamm ausgedrückt. Das älteste Zeugnis bietet das Gilgamesch-Epos; das Lebenskraut, das Gilgamesch gewonnen hat, wird von der Schlange gestohlen, weil es ihr Kraut ist. Noch heute wird es vielfach das 'Schlangenkraut' genannt[3]). In einem modern-syrischen Märchen wird erzählt, wie sich der Schlangenkönig Lebenswasser holen lässt und drei Erschlagene ins Leben zurückruft. Zu Râhine in Oberägypten wird von den Arabern eine Schlange als heilbringend verehrt, wahrscheinlich unter ägyptischem Einfluss[4]). In Babylonien heisst die Schlangengottheit von Dêr 'die Herrin des Lebens'; im Alten Testament wird Eva, die etymologisch als die 'Schlange' zu erklären ist, 'die Mutter alles Lebens' genannt und gleich der Schlange bei den Äthiopen als die Ahnherrin des Menschengeschlechtes aufgefasst[5]). Weil die Schlange das Lebenstier ist, darum wird sie auch häufig mit dem Wasser der lebenspendenden Quelle in Verbindung gebracht. So versteht man sehr wohl, dass die eherne Schlange des Mose nicht nur den Gott der Heilung, sondern auch den Gott des Lebens darstellt.

Der logische Widerspruch, dass Jahve ein Gott der Krankheiten und doch ein Gott der Heilung sei, ist in der Praxis nicht vorhanden; denn

1) Vgl. zu diesen Gedankengängen Gressmann, Ursprung der Eschatologie S. 85ff. 96f. 129ff. 140f.
2) Weinreich a. a. O. S. 92ff. 107 Anm. 1 u. a.
3) Ungnad-Gressmann, Das Gilgamesch-Epos S. 167; dort weitere Entsprechungen.
4) Baudissin a. a. O. S. 326ff.
5) Gressmann, Archiv f. Religionsw. 10, 357ff.

die Krankheiten schickt Jahve den Feinden Israels, die auch seine Feinde sind, den Hebräern aber nur, wenn er ihnen zürnt. In der älteren Zeit ist diese Anschauung selbstverständlich, erst in der jüngeren Zeit fängt man an zu reflektieren und die theologischen Gedanken auszusprechen. Bezeichnend ist für Jahve das Nebeneinander dämonischer Strafen und freundlicher Heilungen. Jahve ist niemals, wie etwa Asklepios, ein besonderer Heilgott geworden, aber unter den Mosesagen begegnet uns doch noch eine Erzählung, die ihn in dieser Eigenschaft verherrlicht.

2. Das Quellwunder von Mara[1]) erzählt, wie die Israeliten einst nach Mara kamen, dessen Quellwasser bitter schmeckte und ungeniessbar war, eine Erscheinung, die in der salzhaltigen Wüste sehr häufig beobachtet wird. Wo das Trinkwasser fehlt, ist das Murren die notwendige Folge, und wie heute die Obrigkeit für schuldig erklärt wird, wenn der Bürger dürsten muss, so machen die Israeliten den Mose für alles Unheil verantwortlich, das sie trifft. Mose wendet sich in seiner Not an Jahve, und der weiss Rat. Er nimmt ein Holz, wirft es ins Wasser, da wird die Quelle süss. Fortan ist sie 'geheilt'. Einen ähnlichen Zauber vollzieht Elisa an der Sultansquelle von Jericho, indem er Salz aus einer neuen Schale hineinstreut[2]); die Quelle, die bis dahin Fehlgeburten bewirkt hatte, war nun gesund geworden. Jahve heilt aber nicht nur die Quelle, sondern er lehrt seinen Liebling Mose auch die geheimen Kräfte der Hölzer oder Bäume, die ja als Sühne- und Reinigungsmittel weit verbreitet sind und deren Säfte und Blätter die Medizin liefern. Dem Wunder fügt die Gottheit die Verheissung hinzu, die wohl ursprünglich lautete: 'So wie ich diese Quelle von Mara geheilt habe, so will ich hinfort der Arzt Israels sein'. Diese Sage ist von besonderem Interesse, weil sie Jahve nicht nur als Heilgott, sondern zugleich als Quellgott zeigt. Wir verstehen von hier aus nicht nur, wie der Schlangenstab zum Attribut Moses als des Medizinmannes werden konnte, sondern auch, wie der Gott des Lebens zugleich der Gott des Wassers sein muss. Ohne Wasser gibt es im Orient kein Leben. Die Schlange als das Sinnbild dieses Gottes würde hier ausgezeichnet passen, aber es ist von ihr so wenig die Rede wie vom Schlangenstab. Von der Schlange, deren Bedeutung wir uns bisher klar zu machen versuchten, hören wir überhaupt nie wieder, wohl aber von dem Zauberstab des Mose, der uns vielleicht über das Wesen des bisher noch nicht erklärten Stabes Aufschluss zu geben vermag. Er begegnet uns zunächst in zwei Fassungen des Quellwunders zu Kades[3]).

3. In dieser Ortssage ist das Motiv des Zauberstabes benutzt. Für gewöhnlich, so ist die Voraussetzung, steht er 'vor Jahve', d. h. im Heiligtum.

1) Ex. 15, 22—26.
2) 2. Reg. 2, 19ff.
3) Num. 20, 1ff.; Ex. 17, 2ff.

Er ist also, wie es scheint, ein Kultgerät so gut wie der Altar, der heilige Stein oder die Lade Jahves. Dass man ihm Opfer gebracht habe, wird hier nicht gesagt, wäre aber leicht denkbar und widerspricht seinem Wesen durchaus nicht. Noch interessanter ist die zweite Voraussetzung: Mose besitzt zwar den Stab, aber von seiner Kraft des Quellenschlagens weiss er bis dahin noch nichts. Der Stab wird hier offenbar zum ersten Male als Wünschelrute gebraucht. Worauf seine Kraft beruht, ist nicht ohne weiteres klar. Man möchte das entscheidende Moment in dem Schlage sehen. Als Simson nach dem Sieg über die Philister durstig geworden ist, betet er zu Gott; da 'spaltet' Jahve die 'Kinnbackenhöhe', dass Wasser daraus hervorfliesst[1]). In den Psalmen heisst es oft von den Wundern des Exodus, aber auch von den Wundern der Schöpfung: Jahve 'spaltete' die Felsen, dass Wasser strömten und Bäche sich ergossen[2]). Ob das Spalten mit dem Stabe oder einem anderen Werkzeug geschah, wissen wir nicht; jedenfalls 'spaltet' auch Mose das Schilfmeer mit seinem Stabe in zwei Teile[3]). Einmal erscheint Jahve selbst oder sein Engel mit einem Stab in der Hand und schlägt auf den Felsen; da springt Feuer heraus und verzehrt die Opfermahlzeit Gideons[4]). Auch ausserhalb des Alten Testamentes kommt derselbe Zug vielfach in Märchen, Legenden und Sagen vor; so entsprang z. B. die Quelle Dionysias, als Dionysos mit seinem Thyrsosstabe auf die Erde schlug[5]).

Die Naturerscheinung, die der primitive Mensch mit diesem Motiv erklären will, ist das Hervorbrechen der Quelle aus dem Felsen. Wer hat dem Wasser den Weg gebahnt, dass es aus dem Innern des Berges oder aus dem Schoss der Erde hervorsprudeln kann? Die Antwort lautet: Das hat der Gott oder der Held getan, der mit seinem Stock den Stein spaltete oder mit seiner Lanze ein Loch bohrte. Bei dem Mangel an Grundwasser ist es in Palästina im allgemeinen nicht üblich, Brunnen nach unserer Art zu graben. Nur im Ostjordanlande, nördlich vom Arnon, wo sich unter dem Steingeröll fliessendes Wasser findet, ist es noch heute Sitte, den Boden mit den Stäben zu lockern und das Wasser in Gräben zu sammeln. Aus jener Gegend stammt vermutlich das Brunnenlied[6]):

„Quill Brunnen," singt ihm zu,
„du Brunnen, den Fürsten gruben,
die Edlen des Volks bohrten
mit ihrem Szepter, mit ihren Stäben."

Hier ist das Bohren mit dem Szepter ebenso begreiflich wie in der Sage das Schlagen mit dem Stabe; denn mit Stäben kann man schlagen, mit Szeptern kann man bohren.

---

1) Jdc. 15, 17ff. — 2) Ps. 74, 15: 78, 15f. 20; Jes. 48, 21.
3) Ex. 14, 15ff.; Ps. 78, 13 u. a. — 4) Jdc. 6, 21.
5) Paus. 4, 36, 7. — 6) Num. 21, 17f.

Um aber das Quellenschlagen völlig zu erklären, bedarf es wohl noch eines weiteren Gedankens. Gewiss ist der Stab eine Waffe so gut wie Axt, Keule, Dreizack oder ein anderes Werkzeug; aber um Felsen zu zerschmettern, muss man ein Gott sein oder eine göttliche Waffe besitzen. Es kann wohl im letzten Grunde nur die göttliche Kraft sein, die in dem Stabe wirksam ist, genau so wie in dem Gotte selbst. Die nahe Beziehung zur Gottheit, die wir beim Schlangenstab kennen gelernt haben und dort ausdrücklich bezeugt fanden, müssen wir auch beim Quellstab annehmen, der ja im Heiligtum aufbewahrt wird. So ist der Zauberstab Moses im letzten Grunde die heilige Waffe eines Quellgottes, der damit den Felsen zerschmettert. Jahve als Quellgott bedarf nicht notwendig des Stabes; er lockt Quellen mit dem Wort seines Mundes hervor oder stampft sie mit dem Fuss aus dem Boden, aber der schwache Mensch bedarf der göttlichen Hilfswaffe. Wenn Quellgott und Lebensgott gleichbedeutend sind, so ist auch beim Quellstab wahrscheinlich, dass er mit einer Schlange gekrönt ist, dem Sinnbild des Heilgottes.

**4.** In den Plagen, die über den Pharao und die Ägypter verhängt werden, wird der Stab mehrfach erwähnt[1]. Die Einzelheiten sind belanglos, weil der Stock hier nichts weiter ist als ein Zauberstab, mit göttlicher Kraft ausgestattet, und durch jedes andere Zaubermittel ersetzt werden könnte. Von Wichtigkeit ist nur das erste Wunder, die Verwandlung des Stabes in eine Schlange[2], oder, wie es genauer heisst, in eine 'grosse Schlange', d. h. in einen Drachen oder ein Krokodil. Dasselbe Wunder, nur geringfügig abweichend, begegnet uns noch einmal am Sinai, wo der Stab in eine Schlange und die Schlange wieder in einen Stab verwandelt wird[3]. Man erinnert gewöhnlich an die Kunst der ägyptischen Schlangenbeschwörer, eine Schlange zu hypnotisieren und 'stocksteif' zu machen. Aber diese Gleichung ist unzutreffend, da hier ein Wunder erzählt wird. Besser sollte man auf ein ägyptisches Märchen verweisen, wo von dem grossen Zauberer Webaoner fabuliert wird, er habe ein Wachskrokodil ins Wasser geworfen; da sei es lebendig geworden und habe einen Menschen verschlungen; als er es am Schwanze packte, wurde es wieder zu einem Wachskrokodil[4]. Bei einem Wunder ist im letzten Grunde jeder Stab gleich gut, aber wie das lebendige Krokodil aus einem Wachskrokodil entsteht, so liegt es nahe, den Stab des Mose, von dem dies Wunder berichtet wird, seiner Form nach für einen Schlangenstab zu halten. Warf Mose den Stab zu Boden, so glaubte das Volk, dann verwandelte sich die eherne Schlange in eine lebendige.

1) Ex. 7, 14ff.; 9, 22ff.; 10, 12ff.; 10, 21ff. in der älteren Quelle; 7, 19f.; 8, 1ff. 12ff.; 9, 8ff. in der jüngeren.

2) Ex. 7, 8ff.

3) Ex. 4, 1ff.

4) Gressmann-Ranke, Texte und Bilder 1, 218.

Während die eben erwähnte Sage vom Sinai voraussetzt, dass Mose, wie damals und heute jeder Hirt, einen Stab in der Hand trägt, ist daneben eine andere Fassung überliefert, die von der Übergabe eines Stabes durch die Gottheit an Mose weiss. Als Mose von Jahve entlassen wird, da schenkt dieser ihm zum Abschied einen Stab: 'Den Stab da nimm in die Hand; mit ihm sollst du Wunder verrichten[1])!' Der Mosestab ist demnach ein Gottesstab, ein persönliches Geschenk Jahves. Wir haben ein Recht zu der Annahme, dass Mose diesen Gottesstab im Heiligtum aufbewahrt hat, mit anderen Worten, dass er mit dem Schlangenstabe identisch ist. Über seine Herkunft sind also zwei verschiedene Sagen vorhanden: die eine erzählte, er sei aus Anlass der Schlangenplage nach Angaben Jahves von Mose hergestellt, die andere, er sei am Sinai dem Mose persönlich überreicht worden. Einig aber sind beide Sagen in der Zurückführung des Stabes auf die Gottheit.

5. Äusserst lehrreich und entscheidend für die Identität des Zauberstabes mit dem Schlangenstabe ist die Sage von dem Kampf Moses gegen die Amalekiter[2]). Als der eigentliche Feldherr erscheint hier Josua, während Mose in Begleitung Aarons und Hurs auf den Hügel bei Raphidim steigt, an dessen Fuss der Kampf hin und her wogt. Es gehört zur notwendigen Voraussetzung der Sage, dass Mose, oder richtiger, dass der Gottesstab das Schlachtfeld übersieht. Solange Mose die Hände hochhält, siegen die Israeliten; sobald er sie sinken lässt, werden die Israeliten besiegt. Als er müde wird, schiebt man ihm einen Stein unter, damit er sich setze und damit Aaron und Hur bequemer seine Arme auf jeder Seite stützen können. Hier ist ganz deutlich, dass Mose beide Hände zugleich emporhebt; den Stab hält er, wie sich von selbst versteht, in seiner Rechten. Mit Unrecht denkt man Mose betend; denn ein Feldherr streckt nicht während der ganzen Schlacht betend seine Hände zum Himmel empor. — Infolge des Sieges errichtet Mose einen Altar naturgemäss zu Ehren des Gottes, dem er den Erfolg verdankt. Wie mehrfach in der alten Zeit, so erhält dieser einen eigenen Namen: 'Jahve ist mein Banner-Stab.' Der Altarname bekundet, dass der Sieg über die Amalekiter nicht nur ein Werk des Stabes, sondern auch des in ihm wirksamen Jahve ist. Darum ist der Altar Jahve und dem Stabe zugleich oder richtiger Jahve unter der Form des Stabes geweiht; denn der Gottesstab gilt hier als das Zeichen des Stabgottes. Man wird vermuten dürfen, dass der Altar sinnenfällig vor dem göttlichen Stabe errichtet wurde, damit diesem die Opfer dargebracht werden können. Jedenfalls haben wir hier einen Kultus des Mosestabes genau so wie bei der ehernen Schlange oder dem Schlangenstabe, d. h. aber die beiden Geräte sind identisch.

---

1) Ex. 4, 17.

2) Ex. 17, 8—16. In v. 16 ist, wie die meisten Forscher annehmen, zu lesen: 'Hand an den Stab (oder 'das Banner') Jahves, Krieg hat Jahve mit Amalek.'

Man wird fragen, ob denn der Schlangenstab als Banner aufgefasst werden konnte, was hier von dem Mosestabe vorausgesetzt wird. Ein einfacher Stab oder eine blosse Stange als Banner ist sehr unwahrscheinlich; die orientalischen Banner, die wir kennen, bestehen aus einem Holzschaft, auf den das Sinnbild der Gottheit gesteckt ist. Wenn man sich überhaupt die Frage vorlegt, wie wohl das hier erwähnte Jahve-Banner ausgesehen haben könnte, dann kann die Antwort nach den besprochenen Beispielen nicht zweifelhaft sein: genau so wie der Schlangenstab! Zu dem Altar vor dem Jahve-Banner gibt es überdies entsprechende Abbildungen der Assyrer, auf denen ein Opfer vor dem Gottesbanner dargestellt wird[1]). Versteinert ragt dieser uralte Kultus bis in die Gegenwart hinein, wenn man die Fahnen hinter dem Altar aufzupflanzen pflegt.

Den Schluss bildet das Bannerlied, das die kultische Handlung eines Schwures begleitet und erläutert. Der Schwur ist eine poetische Fiktion, die der Dichter benutzt, um das lebhafte Interesse der Gottheit an den Kriegen zu schildern. Bei dem Szepter zu schwören, das sogenannte 'Eidstaben', ist germanische Sitte, die sich bis in unsere Tage als Fahneneid erhalten hat. Auf einem babylonischen Grenzstein schwört Marduknadinachi vor der Lanze, dem heiligen Speerstab Marduks.

In gewissem Sinne sind Hand und Stab einander parallel und als Verdoppelung desselben Motivs aufzufassen. Denn die Hand der Gottheit hat dieselben Eigenschaften wie ihr Stab. Wenn die Gottheit oder ein gottheitliches Zauberwesen (Zauberer, Dämon, Priester, Derwisch, Heiliger) die Hand ausstreckt, so strömen von ihr göttliche Kräfte wie elektrische Wellen aus und beseelen oder beleben den Menschen. Die segnende, hilfreiche oder beschwörende Hand der Gottheit ist oft dargestellt worden. Besonders interessant ist nun, dass es vornehmlich auf phönikisch-punischem Boden Sitte war, nicht nur die einzelne Hand, sondern auch die ganze Gottheit darzustellen, wie sie beide Hände heilbringend oder unheilwehrend ausstreckt[2]). Diese erst verhältnismässig spät bezeugten Bilder müssen ihrer Technik nach in sehr alte Zeiten zurückreichen, da sie ganz primitiv stilisiert sind; sie deuten die Gestalt des Gottes nur in rohen Umrissen an, führen sie aber im einzelnen nicht aus. Während nun diese Figur oft neben dem göttlichen Stabe steht, so dass man schon deshalb einen Zusammenhang vermuten könnte, wird ihr in einzelnen Fällen der Stab in die Rechte gegeben[3]). Da sie zugleich die Linke in die Höhe streckt, so ist die Haltung genau dieselbe wie die des Mose in Raphidim. An eine Abhängigkeit ist trotzdem nicht zu denken, weil sich das Stützen der Arme von hier aus nicht erklären lässt. Man wird mit grösserer

1) Vgl. Gressmann, Texte und Bilder 2, Abb. 52.
2) Vgl. z. B. Gressmann, Texte und Bilder 2, Abb. 14f.
3) Z. B. Pietschmann, Die Phönizier S. 214.

Wahrscheinlichkeit annehmen müssen, dass bei den Hebräern wie bei den Phönikern dieselben religiösen oder zauberhaften Ideen der Kraftübertragung zu verwandten Erscheinungsformen geführt haben.

6. Die Sage vom Stabwunder Aarons[1]) stammt zwar aus dem Priesterkodex, der jüngsten Quellenschrift des Pentateuchs, hat aber wahrscheinlich das Motiv von dem grünenden Mandelstab älteren Erzählungen entnommen. Von den zahlreichen Entsprechungen in den christlichen Heiligenlegenden sind die des Christophorus und des Tannhäuser am bekanntesten, aus dem klassischen Altertum die von der Keule des Herakles. An der vorliegenden Sage interessieren aber ausser dem Wunder die kulturgeschichtlichen Verhältnisse, die einen lehrreichen Einblick in die profane Bedeutung des Stabes gewähren: Jeder Stammeshäuptling hat einen Stab; da es zwölf Stämme gibt, sind auch zwölf Stäbe vorhanden. Diese Sitte muss in uralte Zeiten zurückreichen, da nach den Stäben auch die Stämme benannt sind; dasselbe hebräische Wort (maṭṭaeh) bezeichnet sowohl den ‘Stab’ wie den ‘Stamm’. Wir haben einen ganz ähnlichen Sprachgebrauch, wenn wir von einem ‘Generalstab’, von einem ‘Stab von Ärzten’ oder ‘Stab von Gelehrten’ reden; gemeint ist die Schar, die sich ursprünglich um einen Stab wie um das Banner versammelt. Dieselbe Ausdrucksweise ist ja auch auf militärischem Gebiete nachweisbar; der Hebräer redet von einem degel, der Deutsche von einem ‘Fähnlein’ und denkt dabei nicht nur an die Fahne, sondern auch an die Heeresabteilung, die zu diesem Symbole gehört. In diesem Falle ist der Stab kein religiöses Emblem, sondern das obrigkeitliche Zeichen der Herrschaft. So führt schon im ältesten Ägypten der Dorfschulze den Stab, wie das berühmte Beispiel des scheich el-beled lehrt, so wird auch in Babylonien, Assyrien und anderswo das Szepter als das Abzeichen der Königswürde betrachtet.

In der Sage vom Aaronstabe wird weiter vorausgesetzt, dass die verschiedenen Stäbe ursprünglich einander gleich waren; daher musste Mose die Namen darauf zeichnen, um sie unterscheiden zu können. Beide Sitten entsprechen dem wirklichen Leben. Die Stäbe, auf primitiver Stufe einfache Knüttel oder Stangen, werden mit steigender Kultur reicher geschnitzt und erhalten Embleme am Schaft oder am Knauf, um die Besitzer zu unterscheiden.

Nach Herodot ‘trägt jeder Babylonier einen Siegelring und einen künstlich geschnitzten Stab, und auf jedem Stabe befindet sich etwas, ein Apfel oder eine Rose oder eine Lilie oder ein Adler oder sonst etwas; denn ohne ein Wahrzeichen darf niemand einen Stab tragen[2]).’ Die assyrischen Figuren in den Museen liefern zahlreiche Illustrationen dazu.

---

1) Num. 17, 16ff.
2) Herodot 1, 195.

Es gab demnach wirklich Blütenstäbe, dem Aaronsstabe gemäss, und es ist darum sehr wohl möglich, dass ein solcher im Heiligtum aufbewahrt und von der späteren Sage durch ein Wunder verherrlicht wurde. Auch auf phönikisch-punischem Boden zeigt eine Abbildung[1]) den Blütenstab in der Hand einer Gottheit. Derselbe Unterschied, den die Ausgrabungen zwischen den babylonisch-assyrischen und hebräischen Siegeln kennen gelehrt haben, wird auch auf die Stäbe zutreffen: bei der geringen Kultur, die die Hebräer besassen, werden die Stäbe wie die Siegel im allgemeinen nicht mit Figuren, sondern nur mit Namen geschmückt gewesen sein; um so leichter konnte sich um einen alten Blütenstab die Phantasie der Sage winden.

7. Von hier aus lässt sich nun, wie mir scheint, ein Faden spinnen, der durch das Labyrinth des gewaltigen Tatsachenmaterials sicher hindurchführt. Das Ursprünglichste ist die überall in der Welt vorauszusetzende Sitte der Herrscher, einen Stab zu tragen, im allgemeinen nicht zum Wandern oder gar zum Stützen, sondern als Waffe zu Schutz und Angriff, wozu der Stecken noch heute den Hirten Palästinas dient. Man darf vermuten, dass dies ursprünglich ein Vorrecht der Herrscher war, sehr bald aber sickerte diese Sitte nach unten und wurde Allgemeingut aller freien Männer, die dem Könige gleichzukommen trachteten[2]); entsprechende Vorgänge lassen sich namentlich in Ägypten beim Gräberbau verfolgen. Die Bedeutung der Stäbe war durchweg profan.

Die Götter, die nach dem Bilde der Menschen geschaffen sind, werden ebenfalls mit Stäben dargestellt. So haben die semitischen, ägyptischen und hethitischen Götter sehr oft und sehr verschieden gestaltete Szepter in ihren Händen[3]). Dass der Stab als Waffe dienen sollte, lehrt eine merkwürdige Sitte, die uns jüngst durch die Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon wieder erschlossen wurde[4]). In den babylonischen Tempeln, genauer in Hohlräumen (sogenannten 'Opferkapseln') einige Meter unter dem Postamente der Cella, d. h. also unter dem Götterbilde, wurden regelmässig kleine, etwa 20 *cm* hohe Tonmännchen gefunden, die meist einen dünnen Goldstab in der Rechten hielten. Unter den Türeingängen des Tempels, der Vorcella und der Cella lagen andere Figürchen, die bis an die Zähne bewaffnet waren: in ihren Holzhänden hatten sie Keulen mit Onyxknauf, um ihren Leib schlang sich ein Wehrgehänge mit Gürtel und Dolch, dazu ein langes Schwert aus Kupfer. Entsprechend müssen auch die stabtragenden Tonmännchen als Krieger aufgefasst werden, oder genauer als übermensch-

1) Pietschmann, Die Phönizier S. 214.

2) Die Sklaven durften keinen Stab tragen.

3) Gressmann, Texte und Bilder 2, Abb. 91—93. 134 u. a.

4) Robert Koldewey, Die Tempel von Babylon und Borsippa. Leipzig 1911. S. 13. 20. 27. 29. 44. 53. 68.

liche, göttliche Wächter, die den Dämonen oder anderen unterweltlichen Mächten den Zugang zum Heiligtum wehren und ihre Angriffe auf das Gottesbild zurückschlagen sollen. Während Amira mit Unrecht von dem Wanderstab ausgeht, zeigt sich hier als die ursprüngliche Bedeutung des Stabes die der Waffe. Es ist sehr zu beachten, dass auf babylonischen Siegelzylindern bisweilen Keulen nachzuweisen sind, um die sich Schlangen winden; die Schlangenkeulen entsprechen genau den Schlangenstäben. Von dem Stab des Horus heisst es auf ägyptischen Inschriften: „Der Herr des Stabes, um seinen Weg zu bahnen, der Herr der Keule, um seine Feinde niederzuwerfen." Wie das Szepter von Chaironeia (s. u. S. 34) auch 'Lanze' genannt wird, so ist jeder Holzschaft eine primitive Waffe gewesen. Der Gott, um dessen Stab sich eine Schlange ringelt, gilt als der Herr der Schlangen, der ihnen befiehlt, der sie aber auch mit seiner Waffe tötet. Ähnlich wird der Eidechsentöter Apollon dargestellt, indem er mit der Eidechse spielt, die an dem Holzstamm emporläuft, oder sie tötet. So erklärt sich von hier aus die enge Verbindung von Stab und Schlange als Sinnbild des Wüstengottes, zu dessen Bereich die Schlangen gehören.

Daran schliesst sich nun sehr bald eine zweite Stufe: Wie der König seine Magnaten mit dem Stabe belehnt, so wird ihm selbst von der Gottheit der Herrscherstab verliehen. Auf der Chammurapi-Stele streckt der Sonnengott Schamasch dem Könige Ring und Stab entgegen. Ein Hymnus an den Mondgott Sin feiert ihn als den, 'der das Königtum ins Leben ruft, der das Szepter verleiht'. Im Etana-Mythus erhält der König aus der Hand Anus ausser Königsbinde und Königsmütze auch den Hirtenstab. Ähnliche Anschauungen lassen sich auch auf klassischem Boden, im germanischen Gebiet und im Glauben der Naturvölker nachweisen. Wo das Königtum für göttlichen Ursprungs gehalten wird, da ist es ganz begreiflich, dass auch die Zeichen der Königswürde von der Gottheit abgeleitet werden. Dieser Stab kann dann als besonders heilig erachtet und mit göttlichen Ehren ausgestattet werden, je mehr der König selbst vergöttlicht wird[1]).

Doch kommt wohl noch ein anderer Gedanke hinzu, den man sich besser an einem Parallelbeispiel klar machen kann. Mit dem Zauberstab konkurriert in den Prophetensagen der Zaubermantel des Elia. So wenig man dessen Kraft auf die Heiligkeit des Haarstoffes zurückführen wird, aus dem er gewebt ist, so wenig darf man versuchen, die magische Bedeutung des Stabes aus der Heiligkeit des Holzes zu erklären. Dem Mantel des Elia hat man Wunder zugetraut nur deshalb, weil es der Mantel eines Wundertäters war. Wie vielfach im Volksglauben[2]), so nahm man an, dass in das Kleidungsstück die seelischen Kräfte des Propheten über-

1) Die Vergottung des Königs ist, wie mir scheint, keine „primitive" Vorstellung, sondern erst auf einer gewissen Kulturstufe möglich.

2) Entsprechendes bei Gressmann, Das Alte Testament in Auswahl 2, 1, 82. 109.

geströmt seien, ähnlich dem Mantel Jesu, dessen Berührung der blutflüssigen Frau sofortige Heilung bringt. Das Kleid ist ein Stück der Person geworden. Auf Jesus ist der Zug erst übertragen, bei Elia dagegen ist er ursprünglich; denn für ihn ist der sonderbare Haarmantel, der das Staunen der Zeitgenossen erregte, durchaus kennzeichnend. Dasselbe gilt von dem Stabe, der ebenfalls als ein Teil der Person betrachtet wird. Es bedarf nicht überall des Umweges über die Gottheit. Wenn Elisa, der als Heilkünstler berühmt ist, mit Gehasi den Stab schickt, den er täglich in Händen hält, um den Toten wieder ins Leben zu rufen, so ist das so gut, wie wenn er in eigener Person käme, denn der Stab ist sozusagen sein anderes Ich, freilich nicht immer und nicht ganz so wirksam wie der Meister selbst[1]). So kann jeder profane Stab, wenn er einem Zauberer zu eigen gehört, zum Zauberstabe werden. Immerhin wird es ein solcher Stab, so abergläubisches Ansehen er in den Augen der Menge geniessen mag, selten oder nie zu kultischen Ehren bringen.

Der Stab, von dem man glaubt, dass ihn die Gottheit in Händen gehalten hat oder dass er auf Befehl der Gottheit gefertigt wurde, ist von göttlichen Kräften durchwaltet; doch muss man sich hüten, überall kultische Verehrung vorauszusetzen. Der Mandelstab Aarons wurde nur im Heiligtum aufbewahrt; er galt als Tempelschatz, aber nicht als Kultgegenstand. Bei den Ausgrabungen in Babylonien sind zwei wundervolle 'Kunukku's' gefunden worden, d. h. zwei Stäbe aus Lapislazuli, an den beiden Enden, wie es scheint, mit Goldblech gefasst; auf dem einen ist der 'Gott Adad', auf dem anderen der Gott Marduk dargestellt. Auf dem Adadstabe steht neben der Weihinschrift Asarhaddons: 'Schatz des Gottes Marduk. Kunukku des Gottes Adad vom Tempel Esagili'[2]). Derartig sind die Stäbe zu denken, welche die Götter auf den Abbildungen neben dem Ring in Händen halten. Diese Stäbe sind in den Tempelschatz gekommen, weil sie kostbare Nachbildungen der Götterstäbe sind; der Aaronsstab dagegen wurde um seines inneren Wertes willen aufgehoben. Die Szepter der Obrigkeit, des Königs, des Richters oder Sprechers sollen gewiss an die Gottheit erinnern, die sie in ihr Amt einsetzte, und mögen göttlicher Kräfte teilhaftig gedacht sein[3]), dennoch stehen sie zur Gottheit nur in einem mittelbaren Verhältnis.

Eine unmittelbare Beziehung zur Gottheit darf nur da vorausgesetzt werden, wo ein Kult bezeugt ist, wie bei der ehernen Schlange Moses, bei den assyrischen Standarten oder den phönikischen Schlangenstäben. Sie haben zunächst die gewöhnliche Form des Stabes, wie ihn auch der Mensch zu tragen pflegt; während aber die profanen Stäbe mit einem mehr oder minder zufälligen Emblem geschmückt sind, krönt den Gottes-

1) 2. Reg. 4, 29ff.
2) Koldewey a. a. O. S. 48 Abb. 74f.
3) Hermann Diels, Die Szepter der Universität (Rektoratsrede. Berlin 1905) S. 12.

stab das bezeichnende Gottessymbol. So ist die Standarte Assurs ein Pfahl mit dem darauf gesteckten Zeichen Assurs, der Schlangenstab Moses eine Stange mit dem darauf gesetzten Zeichen Jahves. Der Stab aber ist nicht nur gleichgültiger Träger für das Symbol, sondern ebenso wesentlich wie dieses; denn er hat vielfach dem ganzen Gerät den Namen gegeben. Wie die Menschen, so werden auch die Götter nach den Stäben unterschieden; der Stab ist ein ebenso hervorstechendes Merkmal des Individuums wie der Eigenname. Er deutet die Gottheit an oder vertritt sie. Wie die Lade Jahves ein Thron ist, auf dem die Gottheit nur dem Auge des Glaubens wahrnehmbar sitzt, so ist der Schlangenstab oder das Stabbanner überhaupt das vom Gott getragene Gerät. Die Gottheit wird, wie fast überall in der Welt, menschengestaltig gedacht, aber sie wird nicht dargestellt; es bleibt dem Verehrer überlassen, sie in seiner Phantasie den Stab haltend zu schauen. Dabei wird ganz natürlich der Stab zum Stellvertreter der Gottheit, wie der Hut in Schillers Tell zu dem des Statthalters.

8. Die Menschheit ist erst verhältnismässig spät daran gegangen, den menschlichen Leib der Götter nachzubilden. In der ältesten Zeit hat sie sich begnügt, einen rohen Holzklotz oder einen unbehauenen Steinblock oder sonst einen beliebigen Gegenstand zu errichten und für den Gott auszugeben, um das sinnliche Bedürfnis nach Anschaulichkeit zu befriedigen. In Gebieten, wo man Steine in Fülle zur Hand hat, nimmt man Steine, in holzreichen Gegenden Pfähle, in sumpfigen Landschaften Schilfkolben; ob die Steine, Pfähle, Kolben noch mehr als das sinnliche Merkmal zu bedeuten haben, mag fraglich bleiben. Vielfach sind sie gewiss dem Gotte gleichgesetzt worden. Allmählich aber erwacht der Trieb nach Anschaulichkeit immer stärker, man beginnt die menschliche Gestalt in rohen Umrissen anzudeuten. Hierher gehören die sogenannten 'Brettidole', die man auch auf dem Boden Kanaans gefunden hat[1]), die phönikisch-punische Gottheit mit den erhobenen Händen, die mehr einem Steinkegel als einem Menschen gleicht[2]), und zahlreiche ethnologische Entsprechungen der Gegenwart[3]). Auch die Holzpfähle, die 'Ascheren' der Kanaaniter[4]), darf man wohl in diesen Zusammenhang einreihen. Aus den Holzpfählen und Steinsäulen ist dann bei den meisten Völkern — nicht in Israel! — allmählich[5]) das völlig menschenähnlich gestaltete Bild der Gottheit hervorgegangen. Den Höhepunkt bildet die Zeusstatue des Phidias.

1) Gressmann, Texte und Bilder 2, Abb. 186ff.
2) Vgl. o. S. 28.
3) Gerland, Nord und Süd 101, 59.
4) Gressmann a. a. O. 2, Abb. 154ff.
5) Gewöhnlich wird zuerst das (männliche oder weibliche) Glied dargestellt.

Eine zweite Entwicklungsreihe geht nicht von dem Leib, sondern von dem Symbol der Götter aus, das viel leichter darzustellen war als der Körper. Sie ist keiner grossen Weiterbildung fähig gewesen, hat sich aber sehr lange neben der ersten und oft unverbunden mit ihr erhalten. Man begnügte sich in solchen Fällen, das charakteristische Attribut des Gottes nachzubilden; die Gestalt der Gottheit bleibt ursprünglich der Phantasie überlassen, wird dann aber später in den meisten Religionen hinzugefügt, und so mündet diese zweite Entwicklungsreihe gewöhnlich in die erste ein. Das ist der Ursprung dessen, was man 'Fetischismus' zu nennen pflegt. Hierher gehört z. B. der Kriegsgott der Skythen, der als eiserner Säbel auf einem gewaltigen Unterbau von Reisigbündeln thront, ferner die Labrys, das Doppelbeil des altkretischen und hethitischen Kriegsgottes, das Netz des Kriegsgottes, dem die Chaldäer räucherten[1]), die Lanze des Marduk, der Speer des Mars, der Hammer des Thor u. a. Es ist sehr bezeichnend, dass es sich bei allen diesen Attributen um Waffen handelt. Der Kriegsgott ist doch wohl der älteste Gott der Welt, wie der Krieg 'der Vater aller Dinge' ist. Selbst die Griechen, bei denen sonst der Anthropomorphismus in der Religion die grössten Erfolge errungen hat, haben vereinzelt bis in das späte Altertum diese primitive Stufe festgehalten, wie der hölzerne Stabgott zu Chaironeia bezeugt[2]).

9. In diesen Zusammenhang dürfen wir nun auch den Mosestab einreihen; die Überlieferung sei rückblickend kurz zusammengefasst. Der Stab gilt als das Attribut, genauer als die Waffe Jahves, des Herrn der Schlangen; daher wird er im Krieg gegen die Amalekiter verwendet. Die Waffe stammt kaum aus einer älteren Zeit; denn Mose und seine Leute kämpfen wohl noch mit Holzwaffen. Es ist möglich, dass sie schon eherne Lanzenspitzen besassen; das Schlangensymbol bestand ja ebenfalls aus Erz. Nicht allzu weit von Kades liegen die Kupfergruben von Phunon, die später ausgebeutet worden sind, doch mag man schon damals Erz gewonnen haben. Die 'Lanze' Josuas im Kampf gegen Ha-Aj wird mit dem Mosestab identisch sein[3]). Dies sind die beiden einzigen Male, wo der heilige Stab als Waffe erwähnt wird, wenn auch nur als Zauberwaffe, die aus der Ferne wirkt. Der Stab deutet zugleich die Gegenwart des Gottes an und ist wohl vielfach als Fetisch mit Jahve identifiziert worden; man schwört bei ihm wie beim Gotte selbst, ein Altar wird vor ihm errichtet und erhält den bezeichnenden Namen: 'Jahve ist mein Stabbanner'.

In den anderen Sagen ist die göttliche Kraft, die dem Stabe entströmt, besonders als Heilkraft gedacht, dem Wesen der Schlange als

1) Hab. 1, 16.

2) Pausanias IX 40, 11f. Diesen Hinweis verdanke ich der Freundlichkeit des Herrn Professor Diels.

3) Jos. 8, 18. 26. Die Lanze Sauls kann man schwerlich hierher rechnen.

dem Lebenstier entsprechend. Gegen die Schlangenbisse wird die eherne Schlange errichtet, wer sie anschaut, bleibt am Leben. Dem Schlangenstab werden wie dem Gotte Räucheropfer dargebracht. Mit dem Stabe, der im Heiligtum aufbewahrt wird, schlägt Mose Wasser aus dem Felsen. Der Gott der Heilung oder des Lebens schafft auch das lebenspendende Wasser; er verwandelt das bittere Wasser von Mara in süsses und lehrt den Mose die geheimen Kräfte des Holzes. Quellgott, Lebensgott und Heilgott sind demnach eng verwandte Ideen. Dazu kommen endlich die Wunder, die mit dem Stabe verrichtet werden und zeigen, dass ihm ganz allgemein göttliche Kräfte zugeschrieben wurden. Die Verwandlung des Stabes in eine Schlange legt wiederum die Vermutung nahe, dass es sich um einen Schlangenstab handelt, und die Verleihung des Stabes durch die Gottheit des Sinai, dass der Gottesstab göttliche Ehren geniesst.

Die allgemeine Ansicht der alttestamentlichen Forscher ist, dass die eherne Schlange erst auf dem Boden Kanaans als Symbol von den Kanaanitern oder von den Nachbarvölkern entlehnt wurde. Diese Anschauung ist begreiflich, solange die Erzählung völlig isoliert betrachtet wird und der Zusammenhang der ehernen Schlange mit dem Zauberstab des Mose oder vielmehr ihre Identität nicht erkannt ist. Nach dem, was ich auszuführen versucht habe, kann an dem mosaischen Ursprung der ehernen Schlange kein Zweifel mehr sein. Der Schlangenstab spielt eine Rolle nur in der Zeit Moses und Josuas. Vorher wird er nie erwähnt und hinterher nur ein einziges Mal in der Geschichte Hiskias, als er abgeschafft wird. Eine Reihe von Mosesagen lehrt, dass er damals nicht Überlebsel aus einer älteren Vergangenheit war; er reizte die Phantasie der Erzähler und wird von ihnen bei mancherlei Gelegenheiten verwendet Zwei Sagen berichten, dass er durch Mose eingeführt worden sei; nach der einen war er ein Geschenk Jahves, das Mose vom Sinai mitbrachte, nach der anderen war er infolge der Schlangenplage auf Jahves Befehl errichtet. Eine so gut beglaubigte Überlieferung lässt sich durch keine Kritik umstossen. Der Kultus des Schlangenstabes, der bald nach der Einwanderung in Kanaan zum Überlebsel herabsank, aber trotzdem noch Jahrhunderte im Allerheiligsten des Tempels von Jerusalem erhalten blieb, muss notwendig in die mosaische Epoche hinabreichen. Sein Ursprung geht sogar noch über die mosaische Zeit und über Israel hinaus in die Religion der Midianiter zurück, von denen Israel mit dem Gotte Jahve auch dessen Thron, die Lade Jahves, und dessen Waffe, die eherne Schlange, entlehnte.

Berlin-Westend.

# Drei Puppenspiele vom Doktor Faust.

Herausgegeben von **Johann Lewalter** und **Johannes Bolte.**

Die nachfolgenden drei Faustkomödien, welche Herr J. Lewalter bereits im Jahre 1897 aus den Handschriften fahrender Puppenspieler zu Leipzig und München kopiert und zum Abdrucke vorbereitet hatte, sind zwar etwas heruntergekommene Sprossen einer alten und weitverzweigten Familie, können aber dank den eifrigen Forschungen der letzten Jahrzehnte[1]) jederzeit ihre Verwandtschaft mit den vornehmen Gliedern der Sippe nachweisen. Da man uns jedoch gewiss eine Wiederholung dessen erlassen wird, was jetzt über die Person des historischen, um 1540 gestorbenen Abenteurers Faust[2]) und die Entwicklung der Faustsage[3]) feststeht, beschränken wir uns auf ein paar knappe Bemerkungen.

Den Ausgangspunkt für die Puppenspiele und die Faustdramen überhaupt bildet die 1587 gedruckte Historia von D. Johann Fausten, 'dem weitbeschreyten Zauberer und Schwarzkünstler' (ed. Petsch, Halle 1911), welche das schreckliche Ende des Helden ohne persönliches Mitempfinden zur Warnung für fürwitzige und gottlose Menschen erzählt. Schon im folgenden Jahre entstand in England eine Bühnendichtung, die den ungestümen Wissensdrang und die schrankenlose Genusssucht eines titanischen Charakters künstlerisch gestaltete, Christoph Marlowes 'Doctor Faustus'[4]). Hier mustert Faust in einem grossen Eingangsmonologe, wie später bei Goethe, unmutig die ihm schal dünkende Weisheit der vier Fakultäten, um sie bei Seite zu schieben und sich dem Studium der Magie zuzuwenden; warnend und anreizend sprechen ihm ein guter und ein böser Engel zu; hier finden wir auch die im Volksbuche fehlende lustige Person, den Clown, der von Fausts Famulus Wagner als Diener gemietet wird und natürlich selber Lust zu Zauberkunststücken bekommt. Durch

1) Vgl. Creizenach, Versuch einer Geschichte des Volksschauspiels von Doktor Faust (1879) und Euphorion 3, 170; auch die Zusammenstellungen von Bielschowsky (Progr. Brieg 1882 S. 32—48) und Bruinier (Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des Volksschauspiels vom Dr. Faust. Zs. f. dt. Philologie 29—31). Eine Arbeit von Erich Schmidt ist in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1900, 1015 angekündigt.

2) Petsch, Germanisch-romanische Monatsschrift 2, 99 (1910).

3) Erich Schmidt, Faust und das 16. Jahrhundert (Charakteristiken[2] 1, 1. 1902). Noch nicht gesehen habe ich Eugen Wolff, Faust und Luther (Halle 1912). Veraltet ist O. Schades postumes Werk 'Faust vom Ursprung bis zur Verklärung durch Goethe' (1912).

4) Nach den Drucken von 1604 und 1616 hsg. von Breymann, Heilbronn 1889; vgl. Creizenach, Geschichte des neueren Dramas 4, 506. Marlowe benutzte die 1588 erschienene englische Übersetzung der Historie (ed. Logeman, Gent 1900).

englische Komödianten, die z. B. 1608 in Graz den Doktor Faust spielten[1]), ward Marlowes Tragödie in Deutschland bekannt und regte hier ein Schauspiel der fahrenden Banden an, das zwar verloren gegangen ist, sich aber aus dem Bericht über eine Danziger Aufführung[2]) von 1669 und aus einer niederländischen, von Floris Groen vor 1689 gereimten Bearbeitung[3]) ungefähr rekonstruieren lässt. Ja, man vermag, da es im 18. Jahrhundert auch auf die Marionettenbühne kam und endlich in die Hände der Kasperlespieler geriet, seinen Einfluss noch in ihren gekürzten und umgemodelten Texten wahrzunehmen. Von diesen Puppenspielen nämlich liegt, selbst wenn man die versuchten Rekonstruktionen[4]) und Neubearbeitungen[5]) in Abzug bringt, mehr als ein Dutzend aus den letzten hundert Jahren vollständig in Abdrücken vor:

A. Der Augsburger 'Johann Faust' (Scheibles Kloster 5, 818. Stuttgart 1847).

B. Die Berliner Fassung, nach einer vor 1810 entstandenen Hs. Froloffs und zwei Hss. Wähnerts und Lindes hsg. von H. Lübke, Zs. f. dt. Alt. 31, 105 (1887). Vgl. E. Sommers Bericht v. J. 1844 (Kloster 5, 739).

C. Die Chemnitzer Fassung, nach einer Hs. Richard Boneskys hsg. von G. Ehrhardt, Das Puppenspiel vom Dr. Faust, Dresden 1905.

F. Die fränkische Fassung, nach einer Aufführung Ludwig Schmidts aus Iphofen hsg. von Petsch, oben 15, 245.

G. Die Fassung Geisselbrechts in Frankfurt a. M. (Kloster 5, 747).

---

1) Creizenach, Die Schauspiele der englischen Komödianten 1889 S. XXXIII.

2) Bolte, Das Danziger Theater 1895 S. 108. 114. — Notizen über andre Aufführungen bei Engel, Bibliotheca Faustiana (1885). Castle, Anz. f. dt. Alt. 35, 300 (Nürnberg 1597?).

3) De Hellevaart van Dokter Joan Faustus, vor 1697 von J. van Rijndorp umgearbeitet, nach dem Drucke von 1731 hsg. von Kossmann, Das nld. Faustspiel des 17. Jahrh. (Haag 1910); vgl. Creizenach, Euphorion 3, 170. — Von einem katholischen gereimten Volksstücke des 18. Jahrh. sind drei Tiroler Fassungen veröffentlicht: 1. Payer v. Thurn, Chronik des Wiener Goethe-Vereins 25, 34 (1911. Vorher Zingerle, Schildereien aus Tirol 1877 S. 48 und E. Klee, Deutsches Dichterheim 4, nr. 2—5. 1883). — 2. Tille, Das katholische Fauststück und das Zillerthaler Doktor-Faustus-Spiel (Zs. f. Bücherfreunde 10, 129. 1906; dazu Hein, Das Wissen für alle 1, nr. 36—41. 1901 und Payer, Chronik des Wiener Goethe-Vereins 25, 62). — 3. Erich Schmidt, Archiv f. neuere Sprachen 98, 266 = Jenewein, Alt-Innsbrucker Hanswurst-Spiele 1905 S. 93. — Als Verfasser eines Volksstückes Dr. Faust nennt Hartmann, Volksschauspiele 1880 S. 339 den Tiroler Augetti († 1853). Ein um 1760 von Franziskanern verfasstes schwülstiges Drama im Münchner Cod. germ. 5478.

4) Simrock, Dr. Johannes Faust, Frankfurt a. M. 1846 (= Die deutschen Volksbücher 4, 145). E. Mentzel, Das Puppenspiel vom Erzzauberer Dr. Johann Faust, ebd. 1900. — Auch Engels Text 'Das Volksschauspiel Dr. Johann Faust' (Oldenburg 1874 und 1882) und der von Tille publizierte Plagwitzer Text (Engel, Deutsche Puppenkomödien 10. 1890) sind willkürliche Bearbeitungen; vgl. Bruinier, Das Engelsche Volksschauspiel Dr. J. Faust als Fälschung erwiesen (Halle 1894; dazu Köster, Anz. f. dt. Alt. 22, 239) und Tille, Zs. f. vgl. Litgesch. 9, 326. In Heft 9 seiner Puppenkomödien liefert Engel Nachträge aus verschiedenen nicht genauer bezeichneten Fassungen.

5) Dr. Faust, Schauspiel in vier Akten, für Figuren-Theater bearbeitet, Berlin, Trowitzsch u. Sohn o. J. (um 1865. Berliner k. Bibl. Yr 5113. Nach Goethe). — Dr. Fausts Leben und Höllenfahrt, eyn Puppenspiel in fünf Aufzügen, Kassel 1894 (zum Jubiläum der Pvunzel). — R. Frank, Goethe für Jungens, Berlin 1910 S. 93—134 'Doktor Johann Faust, Puppenspiel in drei Aufzügen'; vgl. Rabe, Kasper Putschenelle 1912 S. 263.

K. Die **Kölner** Fassung von Christoph Winters (Kloster 5, 805).

L. Die **Leipziger** Fassung Constantin Bonneschkys hsg. von W. Hamm, Das Puppenspiel vom Dr. Faust, Leipzig 1850.

N. Die **niederösterreichische** Fassung, hsg. von Kralik und Winter, Deutsche Puppenspiele 1885 S. 157; vgl. Werner, Anz. f. dt. Alt. 13, 77.

O. Die **Oldenburger** Fassung, nach einer Hs. E. Wiepkings hsg. von Engel, Deutsche Puppenkomödien 8, 3 (1879).

P. Die **Pettauer** Fassung 'Der Teufelsbanner oder Dr. Fausts Leben', hsg. von F. A. Mayer (Festgabe für R. Heinzel 1898 S. 245).

S. Die **Strassburger** Fassung (Kloster 5, 853).

Sch. Die **Schütz-Dreherschc** Fassung aus Berlin, teilweise hsg. von F. v. d. Hagen (Kloster 5, 729); vgl. Horns Bericht (Kloster 5, 651. 670).

Sw. Die **Schwiegerlingsche** Fassung, hsg. von A. Bielschowsky, Progr. Brieg 1882.

U. Die **Ulmer** Fassung (Kloster 5, 783).

W. Die **Weimarer** Fassung, hsg. von O. Schade, Weimarisches Jahrbuch 5, 241 (1856).

Fünfzehn weitere hsl. Fassungen besitzt Herr Dr. Artur Kollmann in Leipzig[1]), der sie auch verschiedenen Forschern wie Engel (Deutsche Puppenkomödien 9, IV. 1890), Bruinier (ZfdPh. 29, 180) und Tille zur Einsicht mitteilte; darunter scheinen sich die Faustkomödien des sächsischen Puppenspielers Moebius zu befinden, dessen übrige Manuskripte 1891 von der Berliner k. Bibliothek angekauft wurden (Zs. f. vgl. Litg. 9, 330). Endlich sind zwei 1862 gedruckte **čechische** Texte (J und D) zu nennen, die E. Kraus (Das böhmische Puppenspiel vom Dr. Faust, Breslau 1891) verdeutscht hat.

Die Verwandtschaft dieser Puppenspiele genauer festzustellen, würde eine grössere Untersuchung erfordern, zumal da verschiedene Mischformen existieren. Die altertümlichste Fassung ist offenbar die Ulmer; diese enthält auch das aus der Danziger Aufführung und dem niederländischen Faustdrama bekannte Vorspiel in der Hölle, für das Creizenach (Der älteste Faustprolog. Krakau 1887) Entlehnung aus Dekkers englischer Dramatisierung der Sage von Bruder Rausch (1612) erwiesen hat. Eine zweite Gruppe bilden nach Bielschowsky (Vjschr. f. Litgesch. 4, 193) die Augsburger, Strassburger, Leipziger, Weimarer und Oldenburger Aufzeichnungen, eine dritte die Versionen Schütz-Drehers, Geisselbrechts, Schwiegerlings, sowie die Berliner und die niederösterreichische, während das Kölner Spiel ganz abseits steht. Auch die Streitfrage, ob ein altes, von Marlowe unabhängiges deutsches Faustdrama existiert habe, wofür Herman Grimm, Bielschowsky, R. M. Werner und Bruinier eingetreten sind[2]), möchte ich nicht von neuem erörtern, sondern nur bemerken, dass ich mit Creizenach, Minor, Erich Schmidt, Petsch u. a. an der Priorität Marlowes festhalte. Jedem aber, der die älteren Fassungen mit den

---

1) Kollmann, Deutsche Puppenspiele 1, 95 (1891).

2) H. Grimm, Fünfzehn Essays 3. Folge 1882 S. 209. Zs. f. österr. Gymnasien 1893, 199. Zs. f. dt. Phil. 29, 358; 30, 348. Vgl. auch Kossmann 1910 S. 23.

jüngeren vergleicht, wird sich die Beobachtung aufdrängen, dass in den letzteren die ernsthaften Partien stark zusammengestrichen sind und dafür die Rolle der lustigen Person, des seinen Herrn parodierenden Dieners Hanswurst oder Kasper, sehr erweitert ist; häufig erscheinen Umstellungen ganzer Szenen, Missverständnisse, Vergröberungen; auch gewahrt man den Einfluss von Kunstdichtungen, wie Klingers Roman (1791), Klingemanns mit Schauerromantik erfüllter Tragödie (1815), seltener Goethes Faust u. a. Nicht übersehen darf man endlich den Unterschied zwischen den an Drähten hängenden Marionetten und den von unten her bewegten Handpuppen. Während auf der Marionettenbühne effektvolle Geistererscheinungen am Hofe zu Parma, ein feuerspeiender Drache, auf dem Kasper durch die Luft fährt, und eine grössere Zahl handelnder Personen vorgeführt werden können, muss der Kasperlespieler, der nur zwei Handpuppen regieren kann und meist nur einen Gehilfen beschäftigt, auf solche Wirkungen verzichten oder sie jämmerlich verkürzen. Da hat denn im wesentlichen Kasper durch seinen Mutterwitz den Dialog zu beleben und die Lachlust der Zuschauer zu wecken.

Unter den unten mitgeteilten drei Manuskripten von Kasperspielen, zu denen ich mich nach diesen allgemeinen Bemerkungen wende, ist das interessanteste ein vieraktiger 'Doktor Faust', der 1893 von dem Puppenspieler Gustav Koy in Leipzig vorgeführt wurde. Das Stück, das in der Niederschrift Koys vorlag, stammt aus dem Besitze des älteren Puppenspielers Stephani, der 35 Jahre hindurch die Leipziger Messe mit seinem Puppentheater besuchte. Es gehört der sächsischen Gruppe der Faustspiele an, ist aber im Vergleich mit der Leipziger Fassung C. Boneschkys[1]) vielfach gekürzt und dafür mit komischen Einlagen Kaspers in sächsischer Mundart ausgestattet. Kläglich zusammengeschrumpft ist der Eingangsmonolog Fausts[2]): 'Doktor bin ich, Doktor bleib ich; doch Doktor ist mir nicht genug, ich möchte noch etwas Höheres sein.' Diese kahlen Sätzchen sind alles, was von der Fakultätenschau des ungestümen Marloweschen Helden übrig geblieben ist. Ebenso dürftig klingt die Meldung des Famulus, der 'das Buch des Studiums der Nekromantie' auf den Tisch legt. Wieviel feierlicher und geheimnisvoller wirkt es, wenn bei Marlowe zwei Magier Faust in ihre Kunst einweihen oder in älteren Puppenspielen und bei Widmann (1599. Kloster 2, 293) zwei Studenten ihm das ersehnte Zauberbuch bringen![3]). Nachdem eine Stimme zur Rechten vor der Nekromantie gewarnt, eine zur Linken dazu ermuntert hat[4]), beschwört Faust die Geister Vitzliputzli, Auerhahn,

1) Tille, Zs. f. vgl. Litgesch. 9, 330 unterscheidet eine Gruppe Boneschky-Wünsche und eine zweite Boneschky-Möbius-Kleinhempel.

2) Vgl. Bruinier, ZfdPh. 29, 180.

3) Vgl. Bruinier, ZfdPh. 29, 354. 358. Kossmann 1911 S. 50.

4) Bruinier, ZfdPh. 29, 345. Kossmann S. 46.

Gickelhahn und Mephistopheles, um sie nach ihrer Schnelligkeit zu fragen[1]. Mit Mephistopheles, der so schnell ist wie des Menschen Gedanke, schliesst er sofort, ohne dass dieser erst Plutos Erlaubnis einholt[2]), einen Vertrag auf 24 Jahre[3]). Aber wie Faust die Verschreibung mit seinem Blute unterzeichnen will, gerinnt dieses auf seinem Arm und bildet die Buchstaben HF, d. h. Homo Fuge[4]). Mephistopheles deutet die Warnung um, indem er frei übersetzt: 'Mensch, erkenne dich selbst', während er bei Bonneschky geschickter ergänzt: 'Fliehe in die Arme deines treuen Dieners Mephistopheles'. Nachdem der Teufelspakt so geschlossen, überlässt Faust für zwei Akte die Bühne fast gänzlich dem lustigen Kasper. Nur zu Anfang gibt er seinem getreuen Wagner den Auftrag, noch einen Diener zu mieten[5]). Dann tritt Kasper ins leere Studierzimmer, das er für die Gaststube eines Wirtshauses ansieht, erblickt das offene Zauberbuch und fängt an zu buchstabieren: Berlicke. Alsbald erscheinen drei Teufel und ängstigen ihn, bis er sie durch das Zauberwort Berlacke wieder verscheucht[6]). Nach dieser Parodie von Fausts Geisterzitation kommt Wagner, klärt den hungrigen Kasper über seinen Aufenthaltsort auf und mietet ihn als Diener[7]). Von Mephistopheles, der als der neue Leibjäger Fausts eintritt, erfährt dann Kasper, dass sein Herr an den herzoglichen Hof zu Parma reisen werde; auf Kaspers inständige Bitte verheisst Mephistopheles ihn mitzunehmen; doch dürfe er keinem Menschen sagen, wer er sei und wie sein Herr heisse[8]). Der vierte Akt versetzt uns nach Parma. Eben empfängt der Fürst von Oresto (Orestes in L 39) die

---

1) Bruinier, ZfdPh. 30, 333. 356. Kossmann S. 56, E. Schmidt, Euphorion 1, 47.

2) Bruinier, ZfdPh. 30, 324.

3) Bruinier, ZfdPh. 30, 334.

4) Bruinier, ZfdPh. 30, 342. 344. Auch bei Marlowe und Widmann (Kloster 2, 329); entstellt im čechischen Faust (Kraus S. 119f.); fehlt im niederländischen (Kossmann S. 66).

5) Sonst bittet gewöhnlich Wagner seinen Herrn um diese Vergünstigung, da er vor lauter Hausarbeit nicht zum Studieren komme (ZfdPh. 30, 370).

6) Die Zauberworte dieser meist an einer späteren Stelle des Dramas erscheinenden Beschwörung sind ursprünglich italienisch: Per li — Per là (Creizenach, Volksschauspiel 1879 S. 142), sind aber zu Polickerpolacker entstellt im Volksrätsel (Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen 1, nr. 20d. 108a. 109a. 171a). In einer Hamburger Kasperleszene (Rabe, Kasper Putschenelle S. 208) heisst es Perlicka Perlacka, in einem Münchner Bilderbogen von C. Reinhardt (ebd. S. 29) Parlicke Parlucke, in einem französischen Stücke (L. de Neuville, Histoire des marionettes 1892 p. 117 'Les couverts volés') Berlique, Berloque, im čechischen Faust (Kraus S. 121) Perluke, Herluke oder Piluke, Padluke.

7) Vgl. L 15—22. C 12—19. W 272-277. B 125—129. Sw 13-15. F 251-252. O 38—41.

8) L 32—35. C 30—32. Statt dieser auch in A 832 und O 38 verlangten Verschwiegenheit Kaspers, die auch in andern Schauspielen des 17. bis 18. Jahrh. auf die Probe gestellt wird (Schwieger, Ernelinde 1665 S. 69. Creizenach, Volksschauspiel 1879 S. 153), fordert Mephistopheles oder Auerhahn in W 299—305, B 139—141 und Sw 18 die Verschreibung seiner Seele.

Meldung, dass der berühmte Doktor Faust zu seinem Feste eingetroffen sei, und will zu ihm gehen, da fällt Kasper, den Geister durch die Luft getragen haben, plötzlich von oben herab. Auf die Frage des Herzogs nach seinem Namen verweigert Kasper zuerst die Antwort, zeigt dann aber pantomimisch den des Doktor Faust, dessen Lehrmeister er sei; wie er nun ein Kunststück vormachen soll, lässt er sich zwei Dukaten geben und läuft davon[1]). Gänzlich fehlt, wie Faust seine Zauberkünste in Parma sehen lässt, sich an neidischen Hofleuten rächt und durch Mephistopheles der ihm drohenden Lebensgefahr entrissen wird; ebenso fehlt seine Disputation mit Mephistopheles, die Erscheinung der schönen Helena und Fausts Abschiedsschmaus mit den Studenten. Nur sein Ende wird kurz vorgeführt. Als Faust klagt, dass er schon nach zwölf Jahren der Hölle verfallen sei[2]), erscheint sein ehemaliger Diener Kasper als Nachtwächter, um die Mitternachtstunde abzurufen; gefühllos gibt er dem Todgeweihten Grüsse an seine Grossmutter in der Hölle mit[3]). Verzweifelnd ruft Faust die Höllengeister herbei, die alsbald unter Mephistopheles Führung erscheinen und ihn unter Donner und Blitz in den Höllenrachen schleifen.

Über die beiden andern Manuskripte kann ich mich kurz fassen, da sie sich von der Überlieferung weit entfernen, ohne durch künstlerische Vorzüge diesen Verlust wettzumachen. Die zweite Faustkomödie, welche um 1875 von dem Puppenspieler O. Seidel in Neuschönefeld aufgezeichnet ist, führt in drei Auftritten vor, wie Kasper pantomimisch den Bauern den Namen seines Herrn verrät, wie Faust trotz der Warnung des guten Geistes mit dem Teufel einen Kontrakt auf fünfzig Jahre abschliesst und wie ihn am letzten Tage der bedungenen Frist Teufel holen, mit denen Kasper sich wacker herumprügelt. Kümmerliche Reste alten Reichtums.

Der Verfasser [?] des dritten Stückes ist der zeitweise in Hamburg, München und Leipzig ansässige Kasperletheaterdirektor Julius Kühn, über den A. Kollmann (Deutsche Puppenspiele 1, 98) folgendes mitteilt: ‘Julius Kühns Münchener Automaten-, Englisch-Marionetten- und Figurentheater’ war zur Ostermesse 1891 zum ersten Male in Leipzig; es gab den Faust als Polichinellstück in drei Akten; Kühns Theater gehörte früher dem bekannten F. A. Schichtl, der schon in früheren Jahren Leipzigs Messen öfters besuchte und den Dr. Faust ebenfalls in seinem Programme

1) L 39—48. C 34—38. O 41—45. A 833—835. Statt des Herzogs verhandelt in B 145 der Kammerdiener Carlos mit Kasper, in F 257 ein Minister, in W 306—310 die Herzogin, im Čechischen S. 135 der König von Portugal. Die pantomimische Andeutung des Namens Faust kehrt in den unten abgedruckten Fassungen Seidels und Kühns wieder. Über die Kunststücke Bruinier, ZfdPh. 31, 89. — Kaspers Heimfahrt aus Parma nach Wittenberg wird nur noch in W 318 durch Mephistopheles, in C 43 durch Fietzeputzel, in L 53, B 152 und Sw 19 durch Auerhahn bewerkstelligt.

2) Bruinier, ZfdPhil. 31, 217. L 62. C 41. B 158. Sw 20. G 778. Im čechischen Faust (Kraus S. 151) sind es 18 statt 36 Jahre.

3) L 66. W 327.

führte. In seinem Faustspiele, das Hr. Lewalter nach einer Münchener Aufführung von 1895 zum Abdruck bringt, spukt, was auch Kollmann bereits bemerkt hat, die Erinnerung an Klingemanns 1815 erschienenes Trauerspiel Faust wunderlich nach. Faust, der mit Gretchen (bei Klingemann Käthe) regelrecht verheiratet ist, verspricht dem Mephisto seine Seele, wenn er ihn reich, jung und schön mache. Er soll dem Teufel erst anheimfallen, wenn er drei Todsünden begangen, die hier konfus mit den Bedingungen des Teufelspaktes[1]), nicht beten und nicht in die Kirche gehen, vermengt werden. Faust ersticht seine Frau, lässt sich von Mephisto durch die Luft nach Amerika tragen, heiratet dort wieder, zwingt einen Engländer, der seiner neuen Gattin zu stark den Hof macht, sich mit ihm zu duellieren, und bringt ihn um. Als dritte Todsünde wird ihm zu diesen beiden Morden die früher geleistete Unterschrift des Teufelspakts angerechnet, und so holen ihn die Höllengeister aus seinem Studierzimmer ab. Hier findet Kasper, dessen Rolle noch am meisten Zusammenhang mit dem alten Puppenspiele aufweist, seines Herren Stiefel und Perücke und prügelt einen Teufel zu Tode. — Bei Klingemann (S. 59) sollen erst vier Todsünden Faust zum Leibeignen der Hölle machen, und diese vollbringt er, indem er auf Antreiben der schönen Helene seine Frau und deren ungeborenes Kind vergiftet und dann unabsichtlich seinen Vater erschiesst. Von dem Vatermorde Fausts, den das Chemnitzer Spiel S. 28 und mehrere andere (Kollmann 1, 97), auch die in der Zs. f. dt. Phil. 23, 286 von Ellinger edierte Faustina vorführen, weiss freilich die Kühnsche Fassung nichts; dass sie aber doch bisweilen auf ältere Überlieferung zurückgreift[2]), erkennt man aus einer 1834 von Zoller (Bilder aus Schwaben = Scheibles Kloster 2, 47) geschilderten Marionettenkomödie fahrender Zigeuner: Im dritten Akt verleitet hier der Teufel den Faust, seinen Vater umzubringen, um die grossen Schätze nicht länger erwarten zu müssen; im vierten ersticht Faust aus Eifersucht seine geliebte Prinzesse aus Mantova und ihren vermeintlichen Liebhaber; der kleine Diener fasst das ermordete Paar an den Beinen und schleppt es unter mancherlei jokosen Redensarten auf der Bühne umher, gibt den Toten auch zu grosser Unterhaltung des Publikums einige Ohrfeigen, damit sie wieder erwachen sollen, und verschwindet dann. J. Bolte.

---

1) Vgl. Bielschowsky, Progr. 1882 S. 49 und Bruinier, ZfdPh. 30, 338.

2) Auch das von Kasper erzählte Abenteuer Fausts mit dem Heuwagen geht bis auf das 40. Kapitel des Faustbuches von 1587 zurück, woher es auch zu Marlowe (Kloster 5, 991) und in das Kölner Puppenspiel (Kloster 5, 810) gedrungen ist.

# I. Die Fassung des Puppenspielers Stephani.

## Doktor Faust.

Theaterstück für Puppentheater.

(Nach der eigenhändigen Niederschrift des Puppenspielers Gustav Koy, Leipzig, Lützowstrasse 15 III, der es 1893 in Leipzig aufführte. Das Stück stammt von dem verstorbenen Puppenspieler Stephani, welcher 35 Jahre lang die Leipziger Messen mit seinem Puppentheater besuchte. In dem Abdrucke ist die Einteilung der Aufzüge in Auftritte hinzugefügt worden.)

Personen des Stückes.

Doktor Faust.
Wagner, sein Famulus.
Eine Stimme zur Rechten.
Eine Stimme zur Linken.
Kasper.
Drei Geister (Vitzliputzli, Auerhahn, Gickelhahn).
Mephistopheles, der Fürst der Hölle.
Fürst von Parma.
Oresto, sein Haushofmeister.

## Erster Aufzug.

Studierzimmer Fausts. Ein Tisch. Ein Stuhl. Auf dem Tische liegt ein Buch.

### Erster Auftritt.

Faust (eintretend): Doktor bin ich, Doktor bleib' ich! Doch Doktor ist mir nicht genug; ich möchte noch etwas Höheres sein.

Wagner (eintretend): Herr Doktor, ich habe soeben das Buch des Studiums der Nekromantie erhalten und habe es auf den Tisch gelegt. Haben Seine Magnifizenz der Herr Doktor noch etwas für mich zu bestimmen?

Faust: Nein.

Wagner (ab).

### Zweiter Auftritt.

Faust (für sich): Endlich habe ich das Buch des Studiums der Nekromantie. Nun werde ich die Geister der Hölle bannen und zwingen, mir zu dienen. Wohlan, nun sei es, sprechen wir das Zauberwort und die Geisterformeln: abara katawara! Hört, so höret, was ich will!

Eine Stimme auf der rechten Seite ruft: Faust, Faust, ergreift nicht das Studium der Nekromantie! Es ist zu Eurem Verderben!

Eine Stimme auf der linken Seite ruft: Faust, Faust, ergreift das Studium der Nekromantie! Es ist zu Eurem Guten!

Faust: Was ist das? Eine Stimme zur Rechten warnt mich, eine Stimme zur Linken ratet mir, ich soll es tun. Wohlan denn, Stimme zur Linken, ich gehorche dir. Sende mir deine Geister!

Ein Geist erscheint unter Donner und Blitz.

Faust: Aha! Sag an, mein Geist, wer bist du und wie heissest du?

Geist: Ich heisse Vitzliputzli.

Faust: Wie geschwind bist du?

Geist: Ich bin so geschwind wie eine Schnecke.

Faust: Ha! Du bist ja furchtbar langsam, ich kann dich nicht gebrauchen. Verschwinde!

Der Geist verschwindet unter Donner und Blitz, und ein neuer Geist erscheint.

Faust: Wie heisst denn du?

2. Geist: Ich heisse Auerhahn.

Faust: Wie geschwind bist du?

2. Geist: Ich bin so geschwind wie eine Kugel aus dem Rohre.

Faust: Das ist eine furchtbare Geschwindigkeit, aber die Kugel kann ihr Ziel nicht treffen. Ich kann dich nicht gebrauchen. Verschwinde!

Der Geist verschwindet wie der erste, und ein neuer Geist erscheint wie der zweite.

Faust: Sag an, wie heisst denn du?

3. Geist: Ich heisse Gickelhahn.

Faust: Wie geschwind bist du?

3. Geist: Ich bin so geschwind wie das Schiff auf dem Meere.

Faust: Das ist eine grosse Geschwindigkeit, aber das Schiff kann scheitern, dann ist alles verloren. Ich kann dich auch nicht gebrauchen. Wenn mir die Hölle keine bessern Geister senden kann, so muss ich von allem absehen. Verschwinde!

Der Geist verschwindet, und ein neuer Geist in feuerrotem Anzuge erscheint unter Donner und Blitz.

Faust: Ha! Schon wieder ein anderer Geist. Sag an, wie heisst denn du?

4. Geist: Ich heisse Mephistopheles und bin der Fürst der Hölle.

Faust: Wie geschwind bist du?

Mephistopheles: Ich bin so geschwind wie der Menschengedanke.

Faust: Du bist der richtige! Sag an, willst du mir dienen?

Mephisto: Mit Leib und Seele.

Faust: So höre meine Bedingung! Erstens musst du mir soviel Geld verschaffen, wie ich brauche. Zweitens musst du mich an alle Höfe und feinen Gesellschaften bringen zu grossen Lustbarkeiten und allen solchen Sachen. Mit einem Worte: du musst mich berühmt machen. Drittens musst du mir 24 Jahre dienen. Willst du das, so sprich, Mephisto!

Mephisto: Alles, was du verlangst, sollst du haben, bloss eins nicht.

Faust: Und das wär'?

Mephisto: Dass ich dir 24 Jahre dienen soll. Faust, Faust, bedenke so eine lange Zeit: 24 Jahre! Das kann ich nicht. 12 Jahre will ich dir dienen. Wenn du das willst, so schlage ein!

Faust: Nicht eine Minute mehr oder weniger! 24 Jahre! Wenn du nicht willst, so verlass mich auf der Stelle!

Mephisto (überlegend und für sich): So muss ich ihn betrügen. 12 Jahre Tag und 12 Jahre Nacht macht 24 Jahre. (Er wendet sich zu Faust und spricht laut): Wohlan, es sei! Ich will dir dienen.

Faust: So komm! Hier ist Tinte und Feder; so kann ich gleich den Kontrakt unterzeichnen.

Mephisto: Da brauchen wir keine Tinte und Feder. Unsre Schrift ist blutig. Zeig' mir deinen Arm! (Er nimmt Faust beim Arm und greift diesen an. Ein rotes Zeichen wird sofort sichtbar.)

Faust: Mephistopheles, was soll das bedeuten, das Zeichen auf meinem Arm? Und was seh' ich hier, ein H. und ein F.?

Mephisto: Das H. und F. heisst homo fuge!

Faust: Was bedeutet homo fuge?

Mephisto: Ha, Faust! Du als grosser Gelehrter und Doktor weisst nicht, was homo fuge bedeutet? Das bedeutet: Mensch, erkenne dich selbst!

Faust: Ha! Du willst meiner spotten.

Mephisto: Nein, mein Faust, ich will deiner stets gedenken.

Faust: Nun gut, ich glaube dir. Du kannst jetzt verschwinden.

(Mephisto verschwindet unter Blitz und Donner.)

Faust (für sich): Dieser Mephistopheles ist ein guter Geist.

(Sofort erscheint Mephistopheles wieder und spricht):

Mephisto: Was ist dein Wunsch?

Faust: Ha, Mephistopheles, habe ich dich gerufen?

Mephisto: Nein, aber du hast meiner gedacht.

Faust: Ich sehe, du bist ein sehr dienstbarer Geist. Ich kann dich nicht gebrauchen. Komme erst dann, wann ich dich rufe!

(Mephistopheles verschwindet.)

Faust (für sich): So, jetzt habe ich erreicht, was ich erreichen wollte. Nun werde ich mich zur Ruhe begeben.

(Der Vorhang fällt.)

## Zweiter Aufzug.

(Dekoration wie im ersten Aufzug.)

### Erster Auftritt.

Faust (eintretend): Wagner, Wagner, wo ist er? Ich möchte nur wissen, wo mein Famulus wär'.

Wagner (auftretend): Was wünscht denn Seine Magnifizenz der Herr Doktor?

Faust: Mein lieber Wagner, er wird jetzt sehr viel Arbeit bekommen, und er ist auch nicht mehr jung und kann seine Arbeit nicht mehr allein verrichten. Und so erlaube ich ihm, sich einen Burschen anzunehmen. Die Kosten werde ich bestreiten. Aber das sage ich ihm, Wagner, nimm er sich einen an, der nicht so aus der Schule schwatzt. Er muss verschwiegen sein. Das sage ich ihm. Hat er mich verstanden?

Wagner: Jawohl, Seine Magnifizenz.

Faust: Wagner, weiss er es denn schon, wir werden in einigen Tagen verreisen nach Parma zum Beilager. An diesem Hofe werde ich zum ersten Male glänzen.

Wagner: Sehr wohl, Herr Doktor.

Faust: Bring er mir meinen Tee und lass er mich in Ruhe! (ab.)

Wagner: Seine Magnifizenz der Herr Doktor sind jetzt recht gut mit mir, ich darf mir einen Burschen halten. Wenn doch gleich einer da wär'! Na, es wird schon einer kommen. Ich will indessen meine Arbeit verrichten (ab).

### Zweiter Auftritt.

Kasper (tritt auf in das Studierzimmer; er hat einen Ranzen auf dem Rücken und einen Stock in der Hand): Ach du liebe Zeit, endlich gommt mer in eene Gaststuwe. Nee, hawwe ich awwer ä Hunger, ich falle bahle um. Ach Herrje, hier ä Stuhl, da weer ich mich mich gleich ä bischen setzen. Nee, so was! Hier steht ooch ä Disch, da liegt ooch noch ä Buch druf; da muss ich ämal neinguken. Ach, du liewe Zeit, diese Stuchbaben! Lesen gann ich nich gut, stuchbabieren gann ich gut. Ach, hier steht's: ä hardes J und ä weeches F. Wenn ich nur wissde, wie das hier heessen dhät': Bar-Bar-Bar-Bar-Barlicke.

(Es entsteht ein Donnern und Blitzen und drei Geister erscheinen im Zimmer an dem Tische, wo Kasper liest.)

Kasper: Ach Herrje, Herrje, nee was sin das awwer for schwarze Gerle! Nee, sagt ämal, wer seid ihr denn eegendlich?

Geister (im Chor): Wir sind Geister. Du hast uns zitiert! Du hast uns zitiert!

Kasper: Was? Ich häddc eich filderiert? Ihr geht doch dorch gar geenen Gaffeedrichter.

Geister (schreiend): Lies, lies das andre Wort!

Kasper: Ja doch: — Bar-Bar-Barlacke.

(Geister verschwinden.)

Kasper (macht das Buch zu und spricht): Hier drinne lese ich nich widder, sonst gommen die schwarzen Geister noch ämal. Heda, heda, Wirdschaft! Wirdschaft! Is denn hier geen Wird da? Ich hau'n gansen Disch entzwee, wenn ich nich gleich was zu essen griche.

**Dritter Auftritt.**

Wagner (welcher auf das Schreien Kaspers hin das Zimmer betritt): Nun, was will er denn hier hinne? Wie kommt er denn hier herein?

Kasper: Nu, so ne dumme Frage! Nu, uf den Beenen doch, nich uf'm Goppe. Gewen Se mir liewer was zu essen, ich hawwe Hunger un Dorscht.

Wagner: Er ist wohl ein bischen verrückt, das ist doch kein Gastzimmer.

Kasper: Nu, was is denn das sonst for eene Bude! Vorwärds, ich will essen, sonst schmeisse ich de ganze Stuwe zum Fenster naus.

Wagner: Das ist kein Gasthaus, das ist das Studierzimmer seiner Magnifizenz des Doktor Faust.

Kasper: Was? Das is Flausen sei Stierzimmer?

Wagner: Jawohl, mein lieber Freund. Sage er mir einmal, seiner Kleidung nach scheint er ein Diener zu sein.

Kasper: Ja, ich bin Dientenbittrer.

Wagner: Will er bei mir in den Dienst treten?

Kasper: Was? Ich soll bei dir de Hiehner dreten? Nee du, das mach' ich nich.

Wagner: Ach was Hühner treten! Er soll arbeiten.

Kasper: Was, arweiden? Nee, mei Liewer, ich hawwe an jeder Hand ä grossen Finger, da stoss ich mich dran bei der Arweid, und das dhut so forchtbar weh.

Wagner: Er hat bei mir nicht viel zu tun.

Kasper: Nu, was haww' ich denn da zu machen?

Wagner: Da pass' er auf: Früh hat er Wasser zu holen, Holz zu hacken, die Bücher abzustäuben und Kohlen aus dem Keller zu holen. Die Schlüssel zum Weinkeller habe ich. Hat er mich verstanden?

Kasper: O ja, frieh hawwe ich Wasser zu hacken, dann 's Holz abstäuwen, de Biecher ins Wasser zu dragen — und de Gohlen holst du ruf.

Wagner: Das ist ja alles verkehrt und falsch.

Kasper: Weest du was? Hacke du dei Wasser, zerstäuwe de Biecher, hole deine Gohlen un geb mir den Schlissel zum Weingeller!

Wagner: Also, will er denn hier bleiben oder nicht? Sonst muss er hinaus.

Kasper: Ich bleiwe da, awwer ich hawwe Hunger, ich will was essen.

Wagner: Hat er denn auch aus seiner letzten Stelle ein Zeugnis, und wo war er zuletzt?

Kasper: Zuletzt war ich bei Endenstuden.

Wagner: Studenten heisst es.

Kasper: Ja, gans recht, Enden.

Wagner: Was hat er denn dort gemacht?

Kasper: Da mussde ich alle Dage mit nach der Dät gehen.

Wagner: Nach der Universität heisst es.

Kasper: Ja, nach der Dät, un da mussde ich immer so ä grosses Buch nachdragen, un mir mussden iwwer eene grosse Bricke, uf der annern Seite war noch eene Bricke, da gam immer so een hibsches Mädchen. Ännes scheenen Dages gingen mir widder iwwer de Bricke, meene Enten vorne wegg un ich hinder her. Ich sehe uf der annern Seite das hibsche Mädchen un mache ihr ä Gusshändchen. Plums, Pardauds lag das grosse Buch im Wasser! Wie das die beeden Enten sahen, da hamm mich die beeden hergenomm und hamm m'r mei Zeignis mit Kanzlei- un Frakturschrift mit nem Stocke uf den Buckel geschriewen, wo ihr es jetzt noch lesen gennt.

Wagner: Da hat er allerdings eine grosse Dummheit begangen, dass er das Buch hat ins Wasser fallen lassen. Es schadet aber nichts, er kann hierbleiben. Die Hauptsache aber ist, dass er verschwiegen ist und dass er nicht aus der Schule schwatzt. Was er auch im Hause sieht und hört, das geht ihn nichts an. Hat er mich verstanden?

Kasper: Ja, ich hawwe alles nich verstanden.

Wagner: Er soll nicht aus der Schule schwatzen.

Kasper: Nee doch, ich erzähle keenem Menschen was, bloss allen Leiten.

Wagner: So komm er mit herein, er wird wohl Hunger haben. Ich will ihm etwas zu essen geben.

Kasper: Hunger haww ich nich, awwer Appetit; wenn ich 16 Pfund Brod, 14 Stickchen Budder, 25 Käse, 30 Pfund Schinken und 60 Glas Bier hawwe, da bin ich ungefähr satt.

Wagner: So komme er nur mit, ich werde ihn schon satt machen. (Beide gehen ab.)

(Der Vorhang fällt.)

## Dritter Aufzug.

Garten vor Fausts Wohnung in Wittenberg.

### Erster Auftritt.

Kasper (auftretend): Ach, du liewe Zeid, mir gehts awwer hier gut. Essen, trinken un schlafen gann mer hier genug, awwer geheimnisvoll gehts hier zu. Vorhin hats widder geblitzt un gedonnert wie närrsch, bloss das dumme, dass unser Nachbar da driben nischt geheert. Der muss awwer kleene Ohren ham.

Wagner (aus dem Hintergrunde rufend): Kasper!

Kasper: Ich gomme schon. (Für sich): Nich eenen Augenblick hat mer Ruhe.

(Er fängt ein Liedchen zu singen an und geht ab.)

### Zweiter Auftritt.

Mephistopheles (auftretend, für sich): Dieser Diener, der Kasper, ist mir ein zu neugieriger Fant. Den muss ich einmal aushorchen, was er denkt, bei was für einem Herrn und Meister er sich befindet. Ha! ich höre ihn kommen. Jetzt will ich mich verstecken.

Kasper (zurückkehrend): Ich mechte nur eegentlich wissen, wo der Flaumenmus-Wagner eegentlich is. Er hat mich geruft, un ich sehe die butzige Gurke nich.

Mephistopheles (tritt in der Tracht eines Jägers in den Garten).

Kasper: Nanu, was machen Sie denn hier in mein Herrn seinen Garden? Wie heessen mir denn? Wo gommst du her? Was willst du hier? Wo hat er denn seine Papiere? Raus darmit — oder ich haue dir ä baar Flauzen nein un werfe dich raus. Verstehste mich, alter Freind?

Mephisto: Höre mal, er weiss wohl gar nicht, wer ich bin?

Kasper: Nee, das haste mir noch nich gesagt.

Mephisto: Ich bin dem Herrn Doktor Faust sein Leibjäger. Hast du mich verstanden?

Kasper: Was? Du bist Flauzen sein Leibjäger? Was jagst denn du dem Herrn Doktor vom Leibe?

Mephisto: Ich fange die Füchse und Hasen mit den Händen.

Kasper: Sapperlot noch ämal, das muss awwer butzig aussehen! Du bist wohl verrückt?

Mephisto: Weisst du auch was Neues? Unser Herr verreist.

Kasper: Ja, sage mir nur ämal, wie heesst denn du?

Mephisto: Ich heisse Mephistopheles.

Kasper: Du Stoppelfuss, sage mir ämal, wo reist denn unser Flauz hin?

Mephisto: Wir reisen nach Parma zum Beilager, und du bleibst mir natürlich da.

Kasper: Was, in so ne kleene Barme? Wie gann denn unser grosser Herr in so ne kleene Barme kriechen? Das is doch gar nich meeglich.

Mephisto: Ha, Parma-Larma das ist ein Herzogtum. Dort feiert die Fürstin ihren Geburtstag, und dazu sind wir eingeladen. Diese Nacht reisen wir ab.

Kasper: Mei guter Stufelfuss, nimm mich mit!

Mephisto: Nein, du bleibst. Du darfst nicht mit.

Kasper: Mei allerbester, siesser Stufelfuss, nimm mich mit zu dem grossen Breilager! Bitte, bitte, mei guter Stufelfuss, ich will bloss de Griefen von dem Brei runterpappeln.

Mephisto: Nun, so will ich dich mitnehmen. Du gehst heute Nacht um 12 Uhr vor das Tor der Stadt, da wird ein Wagen mit zwei feurigen Rossen vor dir erscheinen. Da steigst du hinein und fährst nach Parma. Aber das sage ich dir, dass du keinem Menschen etwa sagst, wer du bist, bei wem du bist, wer dein Herr ist, sonst wird dir der Hals gebrochen. Hast du mich verstanden? Also, wenn dir dein Leben lieb ist, so befolge meinen Rat.

Kasper: Mei guter Stufelfuss, ich sage keenem Menschen was, ich bin so verschwiegen wie en Grab.

Mephisto: Nun gut, ich glaube dir und hoffe auch, dass du unsern Herrn nicht verraten wirst. Unser Herr darf es nicht wissen, dass du mit nach Parma gehst. (Mephistopheles verschwindet unter Donner und Blitz.)

Kasper (erschrickt): O, du liewe Zeit, jetzt is Stufelfuss weg, wie weggeblasen, un mich lässt er hier alleene stehen. Un hier riechts sengrich. Nee, da reiss ich auch aus. (Ab.)

Der Vorhang fällt.

## Vierter Aufzug.

Schlossgarten zu Parma.

### Erster Auftritt.

Fürst von Parma (auftretend): Ha, heute ist der glücklichste Tag im ganzen Jahr, heute ist der Geburtstag meiner Gemahlin, wozu ich ein grosses Fest veranstaltet habe und alle Gelehrten und Künstler geladen habe, an diesem Feste

teilzunehmen. Ha, da kommt der Haushofmeister Oresto, welcher mir gewiss neue Gäste anmelden will.

Oresto (tritt auf, verneigt sich vor seinem Fürst und spricht): Mein lieber Fürst, soeben ist ein fremder Gast angekommen, und zwar der berühmte Doktor Faust.

Fürst: Wie, der berühmte Doktor Faust ist an meinem Hofe eingetroffen, der im Stande ist, in einem Zimmer ein Gewitter und Regen entstehen zu lassen und gleich darauf wieder Sonnenschein? Ha! Wie wird sich meine Gemahlin freuen, dass dieser berühmte Mann zu diesem Feste da ist! Oresto, geh hinein und gib ihm die besten Zimmer, welche im Schlosse noch frei sind. Ich komme sofort hinein, um ihn selbst zu begrüssen.

Oresto: Jawohl, Durchlaucht (ab).

**Zweiter Auftritt.**

Fürst: Ha, nun scheint sich mein Fest zu einem der grössten zu gestalten.

(Es entsteht eine starke Luft, und Kasper fällt dem Fürst zu Füssen.)

Fürst (erschrickt und spricht): Ha, mein Freund, wo kommt er denn her?

Kasper: Aus der Luft.

Fürst: Wer ist er denn? Seiner Kleidung nach scheint er ein Diener zu sein.

Kasper: Das bin ich.

Fürst: Bei wem ist er denn?

Kasper: Das därf ich Sie nich sagen.

Fürst: Warum darf er denn das nicht sagen?

Kasper: Das därf ich Sie widder nich sagen.

Fürst: Ha, rede er doch keinen Unsinn, sage er mir doch, wer sein Herr ist!

Kasper: Nee, mei Gutster, ich gann Ihnen das nich sagen.

Fürst: Ha, mir kann er das sagen. Ich bin der Fürst von Parma, und er ist hier in meinem Lande.

Kasper: Ja, Durchlaucht, sagen gann ich's Ihnen nich, sonst wärd m'r der Hals gebrochen.

Fürst: Ha, wer will dir denn hier in meinem Lande den Hals brechen?

Kasper: Das därf ich Sie nich sagen, awwer bandomimisch vormachen will ichs Ihnen.

Fürst: Nun gut, mache mir es pantomimisch vor!

Kasper (hält die Hand hin und sagt): Was ist denn das?

Fürst: Nun, das ist deine Hand.

Kasper: Wenn mer die nu zumacht, was ist es denn dann?

Fürst: Nun, eine Faust.

Kasper: So heesst mei Herr, un bei den bin ich.

Fürst: Wie, bei dem berühmten Doktor Faust?

Kasper: Jawohl, ich bin ja den sei Lehrmeester.

Fürst: Was, er ist Faust sein Lehrmeister?

Kasper: Jawohl, das bin ich.

Fürst: Nun, da kann er wohl auch Kunststückchen?

Kasper: Nu, das glow ich.

Fürst: Nun dann mache mir doch einmal was vor!

Kasper: Was wollen Se denn sehn?

Fürst: So etwas Zartes, so etwas Feines, so etwas Angenehmes.

Kasper: Wollen Se vielleicht ämal sehn, wie hier ä Mühlstein rundergeplumbst gommt un uns alle beede dotschlägt?

Fürst: Ach, um Gotteswillen, nein, so was will ich nicht sehen. Das ist ja lebensgefährlich.

Kasper: Nu, was wollen Se denn da sehn?

Fürst: Zeige mir nur was Feines, was Zartes, was Angenehmes!

Kasper: Wollen Se vielleicht ämal sehn, wie hier ä Wasser angeschwommen gommt un mir alle beede erdrinken?

Fürst: Nein, das will ich nicht sehen. Zeige mir ein Saltomonto, einen Luftsprung!

Kasper: Ja, heeren Se, Dorchlaucht, wenn ich so ännen Luftsprung mache, muss ich Geld hawwen. Was gewen Se denn gudwillig?

Fürst: Du bekommst von mir zwei Dukaten.

Kasper: Sapperlot noch ämal, zwee Datenducken? Erlowen Se ämal, gehn Se mal dahiniewer! Wenn ich so ännen Luftsprung mache, brauche ich Platz.

Fürst: Nun ja, so werde ich auf diese Seite gehen.

Kasper (hebt das eine Bein in die Höhe, fängt an auf dem anderen Beine zu tanzen und spricht die Zauberformel): Br-Br-Br-rattate!

Fürst: Was soll denn das heissen?

Kasper: Machen Se mich nich irre! Das is mei Zauwerspruch; ich hubbe Sie gleech ins Gesichte.

Fürst: Ach, was soll denn das heissen? Mach doch deinen Saltomortalo, und damit gut! Hier hast du deine zwei Dukaten.

Kasper: Was wollen Se denn eegendlich sehn für das Geld?

Fürst: Nun, den Luftsprung.

Kasper (geht auf ihn zu, gibt ihm einen Stoss und sagt): Machen Se sich selber ein'n! (Er reisst aus.)

Fürst: Ha, er hat mich düpiert und um mein Geld gebracht! Das soll er mir büssen. Ich lasse ihn von meinen Trabanten durchprügeln und ins Gefängnis schmeissen.

(Der Fürst geht ab.)

### Dritter Auftritt.

(Man hört das Schreien und Rufen von Kaspern, welcher, von Mephistopheles am Halse gepackt, auf der Bühne erscheint.)

Mephisto: Ha Bube, du hast meinen Herrn verraten! Dir wird der Hals gebrochen.

Kasper: S'is ja gar nich wahr, ich haww' ihn gar nich gebraten.

Mephisto: O ja, du hast meinen Herrn verraten, du musst sterben!

Kasper: Mei guder, siesser Stufelfuss, lass mich nur lewen! Ich will's nich widder machen.

Mephisto: Nun gut, so will ich dich leben lassen; aber zur Strafe bleibst du hier, und wir reisen ohne dich nach Wittenberg zurück. Weisst du auch, hier laufen 300 Banditen rum, die schlagen jeden Menschen für zwei Dreier tot.

(Mephisto verschwindet.)

Kasper (für sich): Ach du liewe Zeid, hier laufen so viel Ditenbanden rum und schlagen jeden Menschen vor zwei Dreier dot! Un ich hawwe noch sechs Dreier, da schlagen se mich dreimal dot!

(Er legt sich hin und fängt an zu weinen. Es wird finster und fängt an zu donnern und blitzen. Ein Geist kommt aus der Luft, packt Kaspern an und fährt mit ihm in die Lüfte).

**Vierter Auftritt.**

Die Bühne verwandelt sich offen in die Stadt Wittenberg. — (An der Turmuhr schlägt es Mitternacht. Kasper kommt in der Tracht eines Nachtwächters die Bühne entlang gegangen und verschwindet auf der anderen Seite.)

Faust (auftretend): Ha, so hat mich die Hölle betrogen! Schon heute ist meine Zeit um; wie mir der Fürst der Hölle Mephistopheles mitteilte, hat er 12 Jahre Tag und 12 Jahre Nacht gerechnet — macht 24 Jahre.

Kasper (tritt auf und singt):

Hört, ihr Herrn und lasst euch sagen:
Zwölf Uhr hat die Glocke geschlagen.
Bewahre das Feuer und auch das Licht,
Dass niemand kein Schaden geschicht!
Lobe Gott den Herrn!

(Er sieht Faust und geht auf ihn zu). A gudn Awend, Herr Doktor Faust!

Faust: Guten Abend, Kasper. Heute siehst du mich zum letzten Male.

Kasper: Ja, ich hawwe es schon erfahren, dass Se in de Helle fahren wollen. Da genn Se ännen scheenen Gruss ausrichden an meine Grossmama; die flickt Filzschuhe fier de kleenen Deifel, dass se de Beene nich erfrieren.

Faust: Ha, lass mich zufrieden und gehe deiner Wege!

Kasper: Na dann gude Nacht, Herr Doktor, und zu gleecher Zeid adje Vergessen Se nich den Gruss auszerichten! (Er geht ab.)

Faust (für sich): Mir wird es sehr unwohl. Ha, so kommt, ihr Geister der Hölle und schafft mich hin, wo ich hingehöre! Denn ich bin für nichts mehr nütze. So will ich denn mein Gebet verrichten. (Er kniet hin und betet.)

Mephistopheles mit seinen Geistern erscheint, der Hintergrund hebt sich, und die Hölle ist sichtbar. Die Geister packen ihn und werfen ihn in den Höllenrachen unter Donner und Blitz.

Der Vorhang fällt. — Ende.

Berlin und Kassel.

# Kleine Mitteilungen.

## Zum Märchen vom tapfern Schneiderlein.

Wilhelm Wisser hat oben 22, 166ff. das Märchen vom tapfern Schneiderlein in Ostholstein behandelt, von dem er 20 Fassungen beibringt, die er selbst gesammelt hat, und fünf, die sich in Müllenhoffs handschriftlichem Nachlass vorfanden.

Ein paar Monate vor seiner Arbeit erschien meine Abhandlung 'Ein altindisches Narrenbuch'[1]), in welcher ich auf S. 54ff. zwei indische Fassungen desselben Märchens beibrachte. Die erste stammt aus dem im Jahre 492 n. Chr. aus dem Sanskrit ins Chinesische übersetzten buddhistischen 'Buch der hundert Gleichnisse' (Po Yü King) und findet sich bei Chavannes, Cinq cents Contes et Apologues extraits du Tripiṭaka chinois als Nr. 301; die zweite ist einem jinistischen Sanskritwerk, dem Dharmakalpadruma, entlehnt, dessen Alter noch zu bestimmen bleibt.

1) Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächs. Ges. d. Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Kl. 64 (1912), 1. Heft.

In seiner Anzeige meiner Abhandlung[1]) sagt M. Winternitz: 'Wenn aber H. die Geschichte von dem Feigling, der durch einen glücklichen Zufall in den Ruf eines Helden kommt und wieder mit Hilfe eines glücklichen Zufalles ein zweites Heldenstück ausführt, mit unserem Märchen vom 'tapferen Schneiderlein' (Grimm, Kinder- und Hausmärchen 20) vergleicht, der nicht durch Zufall, sondern durch Schlauheit zum Quasi-Helden wird, so ist mir trotz einer gewissen Ähnlichkeit der Motive ein wirklicher Zusammenhang zwischen den beiden Geschichten nicht wahrscheinlich.'

Mit Hilfe einiger modern indischer Varianten soll im folgenden der Nachweis geführt werden, dass tatsächlich zwischen den indischen und den europäischen Fassungen ein Zusammenhang besteht. — Leider bin ich vermutlich nicht imstande, die in neuindischen Sammlungen enthaltenen Fassungen vollständig zu geben, da mir einige dieser Sammlungen, die im Buchhandel vergriffen sind, bisher nicht zugänglcih geworden sind[2]). Die mir zugänglichen Fassungen unserer Erzählung sind:

A. E. Dracott, Simla Village Tales or, Folk Tales from the Himalayas. London 1906, S. 56.
Ch. Swynnerton, Romantic Tales from the Panjâb with Indian Nights' Entertainment. New Ed. London 1908, Nr. LXV (S. 358).
S. M. Natesa Sastri, Indian Folk-Tales. Madras 1908, Nr. IX (S. 80).
F. A. Steel, Village Folk-Tales of Ceylon, vol. I. London 1910, Nr. 55 (S. 312).
H. Parker, Tales of the Punjab told by the People. London 1894, S. 80ff.

Die Sanskritfassung des Dharmakalpadruma (Dhd) wie die Fassungen von Dracott (D) und Swynnerton (S) stammen aus Nordwest-Indien, die von Steel[3]) aus Sopûr in Kaschmir, die von Natesa (N) aus Südindien, die von Parker (P) aus Ceylon, wobin sie offenbar aus einer tamulischen Quelle gelangt ist[4]).

Aus welcher Gegend Indiens Saṃghasēna, der Kompilator des Sanskrittextes, stammte, auf dem das chinesische 'Buch der hundert Gleichnisse' (Po Yü King) beruht, ist nicht bekannt.

Die einzelnen Züge aller sieben indischen Quellen führt folgende Liste auf, nach der man sich jede einzelne dieser Erzählungen in der Hauptsache rekonstruieren kann.

| | PYK | Dhd | D | S | N | St | P |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Der Held (Weber ($\alpha$), feiger Krieger namens Kühn ($\beta$), Brahmane ($\gamma$), durch Trunk verarmter Reicher Sīgiris Siñño ($\delta$)) | 1 | 1$\beta$ | 1$\alpha$ | 1$\alpha$ | 1$\gamma$ | 1$\alpha$ | 1$\delta$ |

1) Deutsche Literaturzeitung 1912 Sp. 1051.

2) So z. B. Thornhill, Indian Fairy Tales und Steel and Temple, Wide-Awake Stories. Die aus letzterem Werke von Parker, Village Folk-Tales I, S. 315 angeführte Fassung ist wohl mit der aus den Tales of the Punjab angeführten identisch, welche nach Temples Anmerkung S. 334 zuerst im Indian Antiquary 11, 282ff. veröffentlicht wurde.

3) A. a. O. S. 334.

4) Sīgiris lässt die Inschrift 'I killed twenty' auf Tamil und Singhalesisch anbringen, und Tamulen führen ihn zu ihrem König, in dessen Dienst er tritt.

| | PYK | Dhd | D | S | N | St | P |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| streicht Hände, die vom Kuchenessen fettig, an Arme; Fliegen setzen sich daran; streicht mit rechter Hand über linken Arm und tötet auf einmal 9 Fliegen (α); tötet nach Annahme der Leute immer fünf Fliegen auf einmal, wenn sie sich auf seine Backe setzen (β); schlägt mit der Hand 20 Fliegen auf einmal tot, die sich auf seine Kokosnuss setzen (γ); tötet zufällig eine Stechmücke, die auf seiner Hand sitzt, durchs Weberschiff (δ). | — | — | 2β | 2α | — | 3δ | 2γ |
| Lässt sich von seiner Frau Nomār Khān ('Prinz Neuntöter') nennen (α); wird von den Leuten Pañchmār Khān ('Prinz Fünftöter') (β), Fatteḥ Khān ('Victor Prince') und Fattū (Vicky) genannt (γ); lässt sich Zinnschild mit Inschrift machen: 'Ich habe Zwanzig erschlagen' und trägt das Schild am Hals (δ); rühmt sich seiner Tat und wird verlacht (ε). | — | — | 3β | 3α | — | 2γ, 4ε | 3δ |
| Frau schickt Mann in die Fremde, wo ihn niemand kenne (α); begleitet ihn (β); Mann geht weiter (γ); im Auftrag (des Königs) (δ); um seine zweite Frau zu besuchen (ε); um dem Spott zu entgehen (ζ). | 2δ | 2α | — | 4αβ | 2ε | 5ζ | 4γ |
| Gibt ihm vergiftete Speise mit, um ihn zu töten (α: 500 Pillen (αμ), 100 Kuchen αν)); Weber lässt sich von seiner Frau 7 vergiftete Kuchen für 7 Räuber backen (β); Frau gibt Mann für diesen gute, für Nebenfrau vergiftete Kuchen mit (γ). | 3αμ | 3α | — | 10β | 3γν | 9α | — |
| Held schläft im Freien (α); auf Baum, indem er Pillen unten lässt (β). | 4αβ | — | — | — | 4α | — | — |
| 7 Räuber (α), 500 Räuber mit des Königs Rossen (β), 100 Räuber mit entführter, in Hängematte schlafender Königstochter (γ), menschenfressender Elefant (!) (δ) | 5β | 4α | — | — | 5γ | 6δ | — |
| essen die Wegzehrung (α), jeder eine Pille (β), einen Kuchen (γ), Elefant isst Wegzehrung (δ); Räuber bzw. Elefant sterben (ε). | 6βε | 5αε | — | 11γε | 6γε | 10δε | — |

| | PYK | Dhd | D | S | N | St | P |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Held verwundet die Leichen ($\alpha$); schlägt ihnen die Köpfe ab ($\beta$), weil er denkt, sie schlafen ($\gamma$); bindet Köpfe an seinen Gürtel ($\delta$)[1]. | $7\alpha$ | $6\beta\delta$ | — | — | $7\beta\gamma$ | — | — |
| Trifft König, der die Räuber verfolgt ($\alpha$); begibt sich zum König in dessen Hauptstadt ($\beta$); König lässt ihn holen ($\gamma$); erbietet sich, den menschenfressenden Elefanten zu töten ($\delta$); | $8\alpha$ | $7\beta$ | — | $5\gamma$; $12\beta$ | $8\alpha$ | $7\beta\delta$ | $5\beta$ |
| behauptet, Räuber ($\alpha$) oder Elefanten ($\beta$) getötet zu haben. | $9\alpha$ | $8\alpha$ | — | $13\alpha$ | $9\alpha$ | $11\beta$ | — |
| König belohnt ihn ($\alpha$); vermählt ihn mit seiner Tochter ($\beta$); macht ihn zum Heerführer ($\gamma$). | $10\alpha\gamma$ | $9\alpha$ | $7\alpha$ | $7\alpha$ | $10\beta$ | $11\gamma$<br>$16\beta$ | — |
| Angriff durch feindlichen König | — | — | 4 | 14 | 16 | 17 | — |
| Held, der nicht reiten kann, lässt sich aufs Ross binden, | — | — | — | 15 | 17 | — | — |
| packt in der Angst unterwegs Baum und reisst ihn aus, | — | — | — | 16 | 18 | — | — |
| will in der Nacht auf einem mit zwei Mühlsteinen bepackten Esel fliehen. Auf Berg über feindlichem Lager bockt Esel; Mühlsteine rollen ins Lager ($\alpha$); befiehlt seiner Frau, die goldenen Teller einzupacken, flieht mit ihr durchs feindliche Lager; Maikäfer fliegt ihm ins Gesicht; kreischt auf und flieht mit Frau, welche goldene Teller fallen lässt ($\beta$); Verwirrung, in der viele getötet werden. Held kehrt nach Hause zurück ($\gamma$). | — | — | $5\alpha\gamma$ | — | — | $18\beta\gamma$ | — |
| Feinde fliehen ($\alpha$), weil sie glauben, er benutze Baum als Waffe ($\beta$); Feinde töten sich gegenseitig ($\gamma$). | — | — | $6\alpha$ | $17\alpha\beta$ | $19\alpha\beta$ | $19\gamma$ | — |
| Weber erhält halbes Reich und braucht nun als König nicht mehr selbst zu kämpfen. | — | — | — | — | — | 20 | — |
| Minister ($\alpha$), Soldaten ($\beta$) auf Held neidisch. | $11\alpha$ | $10\beta$ | — | $8\alpha$ | — | — | — |

1) Vgl. P $3\gamma$.

| | PYK | Dhd | D | S | N | St | P |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Er fordert sie vergeblich zum Zweikampf. | 12 | — | — | — | — | — | — |
| Land wird verheert durch einen Löwen (*α*), eine Löwin (*β*), einen Tiger (*γ*). | 13*α* | 11*α* | — | 6*γ* | 11*β* | 12*γ* | — |
| Auf Rat der Minister usw. (*α*), der Leute (*β*), aus eigenem Entschluss (*γ*) beauftragt König den Helden, den Löwen (*μ*), die Löwin (*ν*), den Tiger (*ξ*), die Räuber (*υ*) zu töten; | 14*αμ* | 12*αμ* | 8*γξ* | 9*αυ* 18*αξ* | 12*βν* | 13*βξ* | — |
| gibt ihm Messer und Stock als Waffe (*α*); nur mit Weberschiff bewaffnet (*β*). | 15 | — | — | — | — | 8*β* | — |
| Held will fliehen, führt Tiger, den er für seinen Esel hält, an den Ohren in den Stall und bindet ihn an. Tiger lässt sichs aus Furcht gefallen (*α*); Held schreckt Tiger, der um seine Hütte schleicht, mit prahlenden Worten; Tiger verkriecht sich ins Hinterhaus; Held riegelt ihn ein (*β*). | — | — | 9*α* | 19*β* | — | — | — |
| Beim Anblick eines Schakals stirbt Held vor Angst. | — | — | 10 | — | — | — | — |
| Als (*α*), bevor (*β*) Löwe usw. kommt, klettert Held auf Baum (*γ*), lässt sich auf Baum ziehen (*δ*), | 16*αγ* | 13*βγ* | — | — | 13*βδ* | 14*αγ* | — |
| lässt aus Eilfertigkeit (*α*), vor Schreck (*β*) seine Waffe fallen, tötet dadurch das Tier und meldet dem König seinen Sieg. | 17*α* | 14*β* | — | — | 14*β* | 15*β* | — |
| König belohnt ihn | 18 | 15 | — | 20 | 15 | — | — |
| weil er von Tamulen gehört hat, ihr König habe einen Riesen. Wer den überwinde, erhalte vom König 500 *masuran* und werde erster Minister. | — | — | — | — | — | — | 6 |
| 1. Wettschwimmen. Riese will für 10 Rupien Proviant mitnehmen; Sīgiris mehr, da er 8 bis 10 Monate zu schwimmen gedenke. Riese gibt Wettschwimmen auf[1]). | — | — | — | — | — | — | 7 |

1) Vgl. in Hebels Schatzkästlein die Geschichte: 'Der grosse Schwimmer'. (Sämtliche Werke, Stuttgart, A. Koch u. Co., o. J., 2, 307).

| | PYK | Dhd | D | S | N | St | P |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 2. Einen Monat später soll Zweikampf stattfinden. Bis dahin wohnen beide in anstossenden Zimmern desselben Hauses. Sīgiris arbeitet mit Nagel Loch in die Wand, bis sie fast durchbohrt ist, und bittet dann Riesen, ihm Tabak durch die Wand zu reichen. Da dieser das für unmöglich erklärt, greift Sīgiris durch die Wand. Beide fürchten sich dann auf Kampfplatz vor einander, und als Sīgiris die Leute Platz machen heisst, weil er zu entwischen gedenkt, flieht der Riese. | — | — | — | — | — | — | 8 |
| Der Brahmane nimmt alle drei Frauen zu sich. Versöhnung. | — | — | — | — | 20 | — | — |

Wer diese Zusammenstellung überblickt, wird nicht mehr daran zweifeln, dass die europäischen Fassungen zu dem Schwank gehören, der in einer buddhistischen Fassung bereits 492 n. Chr. ins Chinesische übersetzt wurde. Es ist ganz selbstverständlich, dass die orientalischen — wie in geringerem Grade ja auch die okzidentalischen — Fassungen im einzelnen voneinander abweichen. Der Rahmen bleibt in seinem Hauptgedanken bestehen, dass ein Feigling, durch Zufall oder List[1]), zum Helden wird. Aber die Einzelheiten des Rahmens und der Episoden werden variiert und neue Episoden eingefügt, mit Beibehaltung oder unter Ausschluss der alten.

Die angeführten indischen Quellen zerfallen in drei Gruppen: 1. PYK und Dhd; 2. D, S, N, St; 3. P. Nur P hat die Riesenepisode. Der Held überwindet hier, wie in den deutschen Fassungen, seinen Gegner durch Listen, wenn diese Listen auch andere sind, als im deutschen Märchen. Wichtig ist, dass es sich um Wettkämpfe handelt.

Nur die zweite und dritte Gruppe haben die Fliegenepisode; und nur P hat mit den abendländischen Fassungen die Inschrift, die der sogenannte Held an sich umherträgt: 'Ich habe 20 erschlagen'. Im deutschen Märchen sind es meist und ursprünglich sieben, was zum Dharmakalpadruma wie zu Swynnerton stimmt, wenn man annimmt, dass in der ersten Gruppe die sich selbst vergiftenden Räuber das Gegenstück zu den erschlagenen Fliegen der zweiten Gruppe sind — in beiden Fällen erweckt der angebliche Held den Anschein, er habe menschliche Gegner getötet —, und dass bei Swynnerton beide Varianten vereinigt sind. Den Angriff durch den feindlichen König haben mit den europäischen Fassungen die vier der zweiten indischen Gruppe, nämlich D S N St; in den entscheidenden Zügen, dass der Held, der nicht reiten kann, sich aufs Pferd binden lässt und dabei versehentlich einen Baum (in den europäischen Fassungen einen Pfahl) ausreisst, stimmen S und N zu den europäischen Fassungen. Andererseits geht das deutsche Märchen auf eine orientalische Fassung zurück, in der die Riesenepisode mit der zweiten Variante der Feindes-

1) Siehe die ceylonesische Fassung.

episode verschmolzen war: vgl. Steel 19 γ: 'The noise roused the enemy, who, thinking they were attacked, flew to arms; but being half asleep, and the night being pitch-dark, they could not distinguish friend from foe, and falling on each other, fought with such fury that by next morning not one was left alive!'. Vgl. auch Dracott 5 γ.

Keine der oben angeführten indischen Fassungen hat die Episode vom Einhorn; dagegen ist die Episode vom Eber nur eine Variante der Episode vom Tiger, wie sie in D und besser entsprechend in N vorliegt.

Die Abweichungen der abendländischen Fassungen voneinander sind demgegenüber verhältnismässig gering. Ihre gemeinsame Quelle muss eine sehr zusammengesetzte, wenig ursprüngliche Fassung gewesen sein, die Bestandteile aus allen drei indischen Gruppen vereinigte. Es ist gar nicht ausgeschlossen, dass wir in der grösstenteils noch unerforschten Erzählungsliteratur der Jaina Rezensionen derselben Geschichte finden, welche die bisher nur aus den europäischen Fassungen bekannten Züge aufweisen.

Grossbauchlitz. Johannes Hertel.

---

## Nachträge zu dem 'Trug des Nektanebos'.

(Aus Anlass des Buches von Otto Weinreich)[1]).

In den von V. Moschkoff gesammelten und ins Russische übersetzten Märchen und Erzählungen der Bessarabischen Gagausen[2]) S. 49 nr. 37 lesen wir eine prosaische Wiedergabe der Erzählung von der Geburt Alexanders des Grossen: Philipp zog in den Krieg, nachdem er seiner Frau gedroht hatte, sie zu töten, wenn er sie bei seiner Rückkehr kinderlos fände. 'Und es war ein anderer König in einem anderen Land, der führte Krieg mit einem anderen Herrscher, und der war ein Philosoph und Zauberer. In diesen Gegenden hätte er alle Herrscher durch Hunger umgebracht, denn er zog jeden Regen zu sich heran. Alle erhoben sich gegen ihn. Und als sie sich erhoben hatten, goss er eine Wachskerze, um zu sehen, ob er siegen oder unterliegen werde. Als er sah, dass sie ihn besiegen würden, goss er ein eisernes Denkmal mit seinem Bildnis, stellte es vor seiner Tür auf, ging in das Haus, zog dort ein neues Kleid an und sagte seinen Zwölfen: „Ich gehe als Greis weg und komme als Jüngling wieder". Er nahm Arznei, ging in das Reich Philipps . . . und rief unter Philipps Tür, denn er wusste, dass bei diesem Herrscher keine Kinder geboren würden. Die Königin lud ihn in ihr Haus . . . er sah auf ihre Hand und sagte: „Abends zünde Kerzen an, dann kommt ein Adler zu dir geflogen, er wird einen Löwenkopf, einen goldenen und einen silbernen Flügel haben. Er wird mit grossem Gebrüll kommen, von dem Gebrüll werden die Kerzen auslöschen; aber du fürchte dich nicht! Er wird ein Mensch werden, du lege dich mit ihm hin, und du wirst ein Kind bekommen." Die Erzählung ist also ziemlich gleichlautend mit dem griechischen Wiener Texte und dessen serbischer Übersetzung, vgl. A. N. Wesselofsky, Iz istorii romana i pověsti 1, 143; dagegen erblickt im griechischen Volksbuch

1) Otto Weinreich, Der Trug des Nektanebos. Leipzig, Teubner 1911; vgl. oben 21, 306.

2) W. Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme, 10. Teil, St. Petersburg, Akad. 1904.

Olympias den Gott *ὡσὰν ἕνα τράγον μεγαλοκέρατον.* Die weitere Erzählung von der Geburt Alexanders, seiner Jugendzeit usw. übergehen wir.

Zur 'Historia de Judaea filiam pro Messia pariente' (Weinreich S. 91 ff.) kann ich zwei slawische Fassungen anführen. Die kleinrussische bei Čubinskij, Trudy 2, 564 nr. 53, erzählt, wie ein armer von Elend und Hunger geplagter Schuster sich schliesslich zu helfen wusste. Er kroch in der Nacht in den Rauchfang des reichen Juden Solomon und rief durch seine Rohrpfeife: „Solomon! Hörst du, Solomon? Du wirst einen Sohn Messias bekommen." Die Jüdin fragte: „Und wer wird sein Vater sein?" — „Iwan der Schuster". Solomon rief den anderen Tag den Schuster, befahl ihm Schuhe für seine Tochter zu machen, lud ihn ein, und so lebte Iwan wie der Schwiegersohn des reichen Juden. Als die Tochter ein Mädchen gebar, floh Iwan. Die Juden wollten ihn zum Juden machen, verfolgten ihn, wollten ihn aufhängen, ertränken, . . . weiterhin geht die Geschichte in eine Fassung des Unibos über.

Besser gelungen, ja ausgezeichnet erzählt ist eine čechische Fassung aus dem Glatzer Gebiet, Ober-Kudowa, nahe der böhmischen Grenze (Kubín, Povídky kladské = Erzählungen aus der Grafschaft Glatz 2, 14 nr. 10. Národopisný Věstník 5, Beilage). Sie beginnt ziemlich wie die kleinrussische: Ein Schuster kroch um Mitternacht auf das Dach des Juden Jakob mit einer Trompete und trompetete durch den Rauchfang hinunter: „Tradá, tradá, Jude Jakob, deine Tochter Hestera wird von dem Schuster Vinzenz den Messias gebären!" Es war also nicht Liebe zu der schönen Jüdin die Triebfeder, wie in den von O. Weinreich angeführten Fassungen, sondern nackte Not und Sehnsucht nach einem besseren Bissen. Die Prophezeiung wird mitgeteilt teilweise wie in der Erzählung der Cent nouvelles nr. 14 (Weinreich S. 113), teilweise wie in der serbischen Fassung (a. a. O. S. 116). Der Jude lud den Schuster gleich ein und versprach ihm eine gute Belohnung, wenn er bei seiner Tochter schlafen wolle. Die Frau des Schusters stimmte bei, als ihm der Jude noch einen Hunderter zugab. Dreimal musste er des Nachts kommen, denn dreimal hatte der Engel trompetet. 'Jetzt warteten sie bei dem Juden, was mit der Tochter werde. Es kam die Zeit, und sie war soweit. Jakob freute sich, . . . Juden waren aus allen Städten eingeladen, es kamen der Doktor und die Hebamme. Sie warten gespannt. Aber es kam ein Mädchen, eine Messiasin! Das ist schlimm! Jakob geht gleich auf den Schuster los: „Was hast du gemacht, ich habe dir doch anbefohlen, dass es der Messias sein soll!" Der Schuster war ganz starr: „Aber Herr Jakob, ich kann nichts dafür, ich machte alles, wie Sie es gesagt haben. Daran ist nur Hestera schuld; wie es soweit war, begann sie den Hintern zu bewegen und drehte dem Kind das Schwänzchen ab." So waren die Juden abgeblitzt, und dem Schuster ging es gut . . .'

Die Geschichte ist mit viel Witz erzählt, freilich wird sie stark obszön. Wie weit diese Erzählung eines ehemaligen Wallfahrtensängers ursprünglich ist, wird eine genauere Durchforschung der Schwankliteratur zeigen. Nach dem, was ich aus Otto Weinreichs Buch lernte, ist sie vorläufig als eine originale Bearbeitung des weitverbreiteten Stoffes anzusehen und verdient einige Aufmerksamkeit; deswegen erlaubte ich mir, sie hier auszugsweise deutsch mitzuteilen.

Prag-Weinberge. Georg Polívka.

## Menschenschädel als Trinkgefässe.

Im Anschluss an die letzte Arbeit Richard Andrees über 'Menschenschädel als Trinkgefässe' (oben 22, 1—33) möchte ich auf ein aus dem russischen Mittelalter angeführtes Beispiel zurückkommen und eine nähere Erklärung hinzufügen. Wie Andree mit Bezugnahme auf Schafariks Slawische Altertümer und die altrussische Nestor-Chronik S. 21 seiner Untersuchung in Kürze berichtet, liess der Petschenegenfürst Kurja dem von ihm überwundenen und erschlagenen russischen Grossfürsten Svjatoslav den Kopf abhauen und aus seinem Schädel einen mit Gold eingefassten Trinkbecher verfertigen. — Nach dem mir vorliegenden altrussischen Texte der Nestor-Chronik (ed. Fr. Miklosich, Vindobonae 1860, S. 43) lautet der ursprüngliche Bericht wie folgt: 'Als der mit reicher Beute beladene russische Grossfürst auf seinem Rückzug von der griechischen Kaiserstadt Byzanz im Frühjahr 972 an die Stromschnellen des Dnjepr gelangte, lauerte ihm dort der Petschenegenfürst Kurja mit einem stärkeren Gefolge auf, überfiel und besiegte ihn in der Schlacht. Svjatoslav wurde geköpft und aus seinem eingefassten Schädel ein Trinkbecher hergestellt, woraus jener darnach zu trinken pflegte.' Ob dieser Schädelbecher mit Gold oder einem anderem Metall beschlagen und eingefasst war, wird in der Nestor-Chronik nicht ausdrücklich erwähnt.

Vielleicht werden manche Leser der Zs. f. Vk. aus diesem Anlasse gern erfahren, dass die berühmte ethnographische Pitt-River-Sammlung des Oxforder Natur-historischen Museums nicht weniger als zehn solcher Schädelbecher unter ihren Schätzen aufbewahrt. Nur zwei von ihnen, die aus China und Ostindien stammen und, dem Andenken verstorbener Freunde geweiht, zu religiösen Trankopfern dienten, sind mit einem Messingrand eingefasst, die anderen, aus Süd-Australien, Neu-Seeland und Borneo stammend, sind in ihrer natürlichen Schädelform ohne künstliche Einfassung gelassen und wurden augenscheinlich von wilden Häuptlingen als Triumphzeichen erschlagener Gegner gebraucht.

Oxford. Heinrich Krebs.

## Brauch bei Viehseuchen in der Gegend von Nahe, Mosel und Saar.

'Um die Mitte der 70er Jahre des verflossenen Jahrhunderts herrschte eine Schweineseuche in Baumholder. Die Tiere wurden schwarz, auch gelb und blau und verendeten. Da erinnerte man sich, dass der Grossvater des Hirten Schick bei gleicher Veranlassung eine noch zu beschreibende Prozedur vorgenommen hatte, und der Gemeinderat beschloss diese zu wiederholen. Der Bürgermeister hatte nichts dagegen, also geschah's. Etwa ein Dutzend der gefallenen Schweine wurden an den Kreuzweg nach Ausweiler geschafft und dort wurde Holz aufgeschichtet. Der Hirt Schick ging abends spät, als die Strassen und Häuser ruhig geworden waren, hinaus, steckte das Holz an und verbrannte die Schweine. Dann ging er wieder heim, und die Herde wurde beigetrieben; es ging durch die Lehmkaul am Schwerspatshaus hin und über die Reichenbacher Chaussee zurück. Die Leute, die die Herde begleiteten, sollten schweigend folgen; einer aber konnte den Mund doch nicht halten. An der Brandstelle angekommen, streute Schick Körnerfrucht in die Asche, die Tiere frassen beides, und die Seuche hörte auf.'[1]).

1) Briefliche Mitteilung von Pfarrer Fischer in Baumholder an Rektor Jungk in Saarbrücken, der sie mir zur Veröffentlichung gütigst übergab.

Ich möchte einige Beispiele aus älterer Zeit anführen, die uns die Bräuche erhellen sollen, die in dieser Gegend bei Viehseuchen üblich waren. An vielen Orten in dem Bezirk zwischen Rhein, Mosel, Nahe und Saar waren, um das Rindvieh gegen Seuchen zu schützen, die Notfeuer und auch das Räderschieben in Brauch. Diese Notfeuer[1]), die mit unserem Worte Not nichts zu tun haben, waren Reibefeuer, die auf die ursprüngliche Weise durch Aneinanderreiben von weichem und hartem Holz entfacht wurden. Man löschte dann gewöhnlich alle andern Herdfeuer aus und trieb das Vieh durch die Notfeuer. Sicher ist wohl, dass hiermit auch die regelmässig wiederkehrenden Johannis- und Frühlingsfeuer zusammenhängen. Nach altem Glauben reinigt eben das Feuer.

Hierzu gibt uns ein Visitationsbericht vom Jahre 1575 einen guten Beleg aus älterer Zeit[2]) für unsere Gegend. Als die Visitatoren in diesem Jahre nach Winterburg kamen, berichtete der dortige Pfarrer, in den Gemeinden Gebroth und Allenfeld habe man noch ohnlängst Räder geschoben und Notfeuer gemacht.

Darüber teilten Pfarrer und Zensoren von Gebroth dieses mit: Die Leute hätten die Notfeuer am hellen Tage angefacht, und zwar in der Weise, dass sie ein Rad in die Erde gegraben, sodann einen Balken von Eichenholz darüber gezogen und Rad und Balken solange, etwa zwei Stunden, aneinandergerieben, bis es Feuer gegeben. Um das Feuer schneller hervorzurufen, habe man in die Nabe Schwefel und Papier gelegt. Als das Holz gebrannt, hätten sie drei Kinder, zwei Mägdlein und ein Büblein, die ganz nackend gewesen[3]), genommen und sie mit blossen Schwertern die ganze Viehherde der Gemeinde im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes durch das Feuer treiben lassen. Die Weiber hätten nicht zusehen dürfen, weshalb man sie während des Vorgangs eingesperrt, sonst sei die ganze Gemeinde dabei gewesen. — Um zu erfahren, wie man das Notfeuer mache, hätte die Gemeinde von Gebroth zwei Männer erst nach Arienschwang und danach gen Dörrenbach gesandt; die zu Allenfeld hätten es von den Leuten zu Winterbach erlernt.

Über eine Viehseuche in Saarbrücken und deren versuchte Heilung geben uns die Stadtprotokolle vom Jahre 1623 Nachricht[4]). Ein von Saarwerden berufener Hirte verlangte, um die Seuche auszurotten, zwei Ohm Wein und sott darin eine Menge Ingredienzien, wie Salz, Muskatblüte, Pfeffer, Ingwer, Enzian, Maria-Magdalenenblumen, Kalmus, Niesswurz, Eberwurz, Lorbeer, Alaun, Theriak und Muskatnuss ab, verdünnte dies mit Wasser und verordnete die Mischung als Trank für das Vieh. Auch sollte dem Vieh zur Ader gelassen werden. Doch die Seuche hörte nicht auf, und der Stadthirt, der zu allem scheel sah, meinte, alles Vieh müsse sterben. Worauf der Fremde sich vernehmen liess, solange der schwarze Hund auf dem Bann herumlaufe, sei kein Glück vorhanden. Was es mit diesem schwarzen Hund für eine Bewandtnis hat, ist nicht ohne weiteres zu

---

1) [Wuttke, Deutscher Volksaberglaube³ § 115.]

2) Vgl. Back, Die evang. Kirche im Lande zwischen Rhein, Mosel, Nahe und Glan 3, 355 ff. (1874).

3) Also auch hier wieder die Nacktheit, die so vielen alten Kulthandlungen und den sich daraus entwickelnden Gebräuchen eigentümlich ist [vgl. J. Heckenbach, de nudidate sacra, Giessen 1911]. Das Anreiben des Feuers deutet gleichfalls auf uralte Zeit hin.

4) Vgl. Ruppersberg, Geschichte der Grafschaft Saarbrücken 3, 195 (1903).

sagen. Interessant ist es, dass sich eine Sage von einem gespenstischen schwarzen Hund bis in unsere Zeit in Saarbrücken gehalten hat, zu der hier also ein Beleg aus älterer Zeit wäre. Nach dieser Sage spukte des Nachts in der Etzel, da, wo heute die Dragonerkaserne steht, ein gespenstischer schwarzer Pudel, der eine Kette nach sich schleppte und den einst ein Kapuzinermönch im verflossenen Jahrhundert gebannt haben soll, den man sich eigens zu diesem Zwecke verschrieben hatte.

Heidelberg. Karl Lohmeyer.

## W. H. von Hohberg über Wetterregeln österreichischer Bauern (1682).

In seiner vortrefflichen 'Georgica curiosa d. i. Bericht von dem adelichen Land- und Feldleben' (Nürnberg 1682. 1, 192f.) flicht der österreichische Freiherr Wolfgang Helmhard von Hohberg in seine Belehrung der Hausmutter folgende mehrfach interessante 'Warnung vor Aberglauben', insbesondere Wetterregeln der Bauern, ein:

„Daß ist der andere Verdacht, damit meistentheils das Frauen-Volck sich muß bezeyhen lassen; und die Warheit zu bekennen, sind in Wirthschaffts-Sachen, auch denen, so den Mann betreffen, so viel Aberglauben theils von den Heyden, theils von der Einfalt und Leichtglaubigkeit hergeflossen, daß auch sehr wenig Männer sind, die sich gantz davon ausnehmen dörffen. Will nur etliche namhafft machen:

(1) als daß man in den Schalt-Jahren kein junges Vieh abnehmen oder einigen Baum peltzen solle, — (2) daß der Ascher-Mittwoch des Frülings, der Pfingsttag darauf des Sommers, der folgende Freytag des Herbstes und der Sambstag des Winters Witterungen bedeute, — (3) daß Urbani, Mariä Himmelfahrt, Laurentii, Matthäi Tag schön oder gewitterich ein gut oder schlechtes Wein-Jahr vorsage, — (4) daß der Weyhnacht-Tage absonderliche Prophezeyhungen in sich halte, nachdem er auf einen oder andern Tage in der Wochen einfalle, — (5) daß man auch nach den zwölff Unter-Nächten die Witterung der 12. Monaten des gantzen Jahrs prognosticiren will, — (6) wann die Eychen wol blühen, soll ein gutes Schmaltz-Jahr kommen, — (7) wie der Gugkuck 2 oder 3 Tage nach S. Johan. Bapt. schreye, soll das Korn im Wehrt seyn; schreye er wenig, soll es wolfeil, thue er viel Schläge, soll es teuer werden. — (8) Wanns an S. Johannis Tag regne, soll eine nasse Ernde seyn, sollen auch die Nüsse gern verderben. — (9) Die Wiegen von der Martins-Gans soll nassen oder trockenen Sommer bedeuten, wann viel oder wenig Weisses daran ist. — (10) Item daß S. Pauli Tag mit unterschiedlichen Wetter auch ein gutes oder böses Jahr vorweise, — (11) daß man am Michaelis-Tag einen Eych-Apfel eröffnen, ob er eine Maden oder Spinnen in sich habe oder gar lähr sey, dardurch Fruchtbarkeit, Sterben oder Theurung vorzeige. — (12) So viel Reiffe vor Michaelis fallen, so viel Fröste sollen im folgenden Mayen nach Georgi fallen. — (13) Daß man von dem ersten Schnee die Täge biß auf den nachfolgenden Neuen Monden zehlen und glauben soll, es werden den Winter durch so viel Schnee fallen, wie viel Täge von dem ersten Schnee-

1. Vgl. Yermoloff, Die landwirtschaftliche Volksweisheit 1, 80 (1905). — 3. Yermoloff 1, 235 (25. Mai). 361 (15. August). 357 (10. August). 415 (21. September). — 4. Yermoloff 1, 525. — 5. Yermoloff 1, 531. Archiv f. neuere Sprachen 99, 11. 100, 154. Roman. Forschungen 11, 304. — 7. Yermoloff 1, 301. — 8. Yermoloff 1, 296. — 9. Wiege = Brustknochen. Yermoloff 1, 471. Grimm, Mythologie[4] 3, 433. 445. 468. — 10. Yermoloff 1, 41 (25. Januar). — 11. Yermoloff 1, 423 (29. Sept. Gallapfel). — 12. Yermoloff 1, 422.

Fall biß auf den Neu-Monden seyen. Etliche rechnens vom vergangnen Neu-Monden her und meinen, wann der erste Schnee falle, so viel Tage nach dem Neumonden seyen, so viel Schnee fallen denselben Winter, — (14) und was man dergleichen aberglaubische Dinge auch mit dem Vieh und anderwerts vornimmt, könnte schier ein Buch Papier damit überschrieben werden; und sind theils so tieff in die menschlichen Gemüther eingewurzelt, daß es fast unmüglich, solche gantz und gar bey den einfältigen Leuten auszureuten oder sie eines andern zu bereden, weil eine uralte Tradition von den alten Vorfahren auf unsere Vor-Eltern und Eltern und von ihnen auf uns kommen, daher auch die alten Bauren-Regeln, deren der gröste Teil, wenige ausgenommen, aberglaubisch und kindisch sind, sonderlich was die Tagwehlereyen und Gewitters-Urtheil nach den Fest-Tägen betrifft. — (15) Noch ärger thun diejenigen, die aus dem H. Göttlichen Wort gewisser Sprüch zu ihrem Aberglauben mißbrauchen; als wann eine Brunst entstehet und man das Feuer sihet, soll man dreymal sagen den 2. und 3. Vers auß dem 11. Capitel des 4. Buch Mosis. — (16) Damit eine schwangere Frau leicht gebähre, soll man den 1. Psalm biß auf die Wort „Und seine Blätter verwelcken nicht“ auf ein weisses subtiles Pergament mit Rosen-Wasser und Saffran schreiben, diesen Zettel mit Mastix beräuchern und der schwangern Frauen um den rechten Arm binden und zu diesem Ende, damit es desto besser halte, auff ein Taffet oder Seidenes Band nähen, daß die Schrifft die blosse Haut berühre und der Zettel nicht länger sey, als die Dicke des Arms erfordert. — (17) Item daß eine schwangere Frau leichtlich niederkomme, soll man den 110. Psalm biß auf die Wort „Deine Kinder werden dir gebohren wie der Thau aus der Morgenröthe“ eben auf solche Weise, wie oben gedacht, aber auf 2 Zetteln schreiben und gleichermassen der Frauen auf beede Tiech der Füsse umbinden. So warhafftig alles ein Aberglauben und Mißbrauch der H. Schrifft ist und von allen Christen billich zu meiden, damit nicht das Wort, so uns zum Leben gegeben worden, zum Tode gereiche.

Eine vernünfftige Haus-Mutter soll sich an solche altvettlische Meinungen nicht binden lassen, sondern vilmehr mit der einfältigen Halsstarrigkeit und Dünckel-Wahn Mitleiden haben und, so viel sie kan, ihnen die Nichtigkeit und eitle Thorheit solcher ungegründten Beobachtungen vor Augen stellen und in ihrem Haus, Zimmern und Viehstellen solche Lappereyen nicht zugeben oder gestatten. Diß ist die beste und gewisseste Bauren-Regel mit ihrem Viehe zu gebrauchen, daß das Gesinde zur Gottes-Furcht und Gebet fleissig angehalten, alles sauber, ordentlich und emsig angestellt, mit Futter und Wartung alles wol versehen und das übrige der Vorsorg des besten und ältisten Haus-Vatters, des Allmächtigen Gottes, mit Christlicher Bescheidenheit und hertzlicher Zuversicht zu seinem Göttlichen Willen und Wolgefallen überlassen werde.“

Berlin. Johannes Bolte.

---

15. ‘Da schrie das Volk zu Mose, und Mose bat den Herrn, da verschwand das Feuer. Und man hieß die Stätte Tabeera, darum daß sich unter ihnen des Herrn Feuer angezündet hatte.’ — 17. ‘Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten’ usw. Tiech, Diech = Schenkel.

## Ein Irrgarten in zwei Braunschweiger Adressbüchern.

Ähnlich dem oben 21, 336 verzeichneten Irrgarten ist ein Irrgarten in zwei der ältesten geschriebenen Braunschweiger Adressbücher, nämlich in dem Catastrum der Stadt Braunschweig vom Jahre 1777 und 1780. Der 'Zug', wie ihn der Schreiber, der Stadtkassenschreiber Johan Gotfried von Nitschke, nennt, ist mit scharfer Feder, wie gestochen, geschrieben. In der Mitte ist ein grosses Quadrat, das wieder in 36 kleinere gleichgrosse Quadrate zerfällt. Darum schlingen sich auf allen vier Seiten ein grosser und drei gleichgrosse kleine Bogen, die oben und unten so geformt sind, dass sie auf beiden Seiten ein Herz bilden. Der Inhalt des Zuges sind wohl Strophen aus einem Gesange, doch habe ich nach den mir zugänglichen Gesangsbüchern den Gesang nicht feststellen können. Oder ist es ein eigenes Machwerk des Verfassers? Beide Jahrgänge enthalten dieselben Strophen, doch ist im Jahre 1780 vom Verfasser noch eine Strophe hinzugefügt, die uns seine frommen Wünsche für den Leser und seine eigene Entsagung kennen lehrt:

1. Jesu, wollst uns weisen,
Deine Werck zu preißen,
Ohne dir mögen wir nichts enden
Herrlich deinen Seegen
Hast du uns gegeben.
Ach! hilf, daß wirs erkennen
Nächst dir, du edler Hort,
Der höchste Schatz, dein Wort,
Nimmt weg all unsre Schmerzen,
Macht fröhlich unsre Herzen.
Es schallt, es schallt, es schallt
Im Land jetzt mit Gewalt.

2. Schön Gaben giebt dein Geist,
Treue Diener allermeist,
Christlich die Leut zu lehren,
Dein Himmelreich zu mehren,
Allein, allein, allein
Dein soll die Ehre sein.

3. Schutz und Fried' im Lande,
Heil in unserm Stande
Ist ja, Herr Christ, dein Seegen.
Mitten untern Feunden
Rettest du die Deunen,
In dir ist Kraft und Leben,
Regenten weit und breit,
Getreue Obrigkeit
Hast du uns, Herr, gegeben,
Gute Gesetz' daneben,
Es kann, es kann, es kann
Durch dich alls wohl bestahn.

4. Echt (1777 recht) täglich Policey,
Auch Ämter mancherley,
Tust du, Herr Christ, erhalten
Bei Jungen und bei Alten,
Zeigst uns, zeigst uns, zeigst uns
Dies alls aus lauter Gunst.

5. O wie gar viele Gaben
Muß der Hausstand haben,
Gleichwohl haben wir keinen Mangel
Zweifeln darf ihr keiner,
Denn du, Herr, nicht einen
Verläßt, so dir anhangen.
Schuh, Kleider, Schaf und Rind,
Haus, Acker, Weib und Kind
Und (auch 1777) andre Schätz' und Beute
Teilst du uns auch [aus?] noch heute.
Christlich, christlich, christlich
Hierum wir preisen dich.

6. Herr, segne Kirch' und Schul',
Haushaltung und Ratstuhl
Schütze (und 1777), laß blühen alle Zeit
Das fürstliche Haus zu Braunschweig.
Nur dir, nur dir, nur dir,
Herr Christ, lobsingen wir.

7. Den Leser dieses Zugs wünsch' ich, was nie kein Wunsch erdacht,
Das, was er nie gewünscht und was ihn glücklich macht,
Mir selber wünsch ich nichts, indem ich täglich sehe,
Daß mit und ohne Wunsch, was sein soll, doch geschehe.

Braunschweig. Otto Schütte.

## Zu dem Soldatenliede 'Brigade Goeben'.

(Vgl. oben 22, 287 Nr. 2.)

Durch eine Mitteilung, die wir der Freundlichkeit des Herrn Prof. Dr. Wortmann in Hannover verdanken, ist uns die Möglichkeit gegeben, wenigstens für eins der in dem Aufsatze von Schell und Bolte abgedruckten Soldatenlieder aus dem Kriege 1864 den Verfasser festzustellen. Der Dichter der 'Brigade Goeben' ist der im Alter von 79 Jahren am 28. Juni 1911 verstorbene Oheim des Herrn Prof. Wortmann, der Zivilingenieur und Patentanwalt Karl Wigand, über dessen Lebensgang der Neffe in den 'Ravensberger Blättern' (11, 49 f.) eingehender berichtet. In Bielefeld als Sohn eines Schmiedemeisters am 18. Oktober 1832 geboren, studierte er in Berlin und liess sich nach den Wanderjahren in seiner Vaterstadt nieder. Er machte die Mobilmachung des Jahres 1859 und die Feldzüge der Jahre 1864, 66 und 70/71 mit, im Jahre 1882 siedelte er nach Hannover über. Bis an sein Lebensende pflegte der für alles Schöne und Erhebende begeisterte Mann seine Erlebnisse und Gedanken dichterisch festzuhalten. Über die Entstehung des Liedes 'Brigade Goeben' berichtet Wortmann a. a. O. (vgl. auch 'Tägl. Rundschau' 1910 Nr. 419) wie folgt: „Da man sich an höherer Stelle der Bedeutung eines zündenden Kriegsliedes wohl bewusst war, wurden den Truppen verschiedene Lieder der Art übermittelt, aber keines wollte rechten Erfolg haben. Da beschloss mein Onkel, der Zivilingenieur C. Wigand, der damals bei der 10. Kompagnie des Füsilier-Bataillons der 15er als Offizierdienste tuender Feldwebel stand, auf Anregung eines Quartiergenossen einen zeit- und ortgemässen Kriegsgesang zu dichten. Als Singweise wählte er „Die Wacht am Rhein" nicht bloss, weil er ihre Sangbarkeit und Wucht als Mitglied des „Arion" von dem oben erwähnten Liederfest [20. bis 22. Juli 1860 in Bielefeld gefeiert] her kannte, sondern auch, weil er damals persönlich den Komponisten [Karl Wilhelm; vgl. oben 16, 441 f.] kennen gelernt und in der Begeisterung des Augenblicks ihm das Wort gegeben hatte, gelegentlich durch einen den Zeitverhältnissen Rechnung tragenden Text die packende Melodie auch anderen lieb und wert zu machen. Jetzt war der Zeitpunkt gekommen, jenes etwas verwegen gegebene Versprechen zu erfüllen. Das grosse Vertrauen, so erzählt mein Onkel, welches der damalige Brigadegeneral v. Goeben, unter dessen Befehl die 15er und 55er standen, bei den Soldaten genoss, veranlasste mich, gerade die Taten der Brigade Goeben zum Gegenstand des gewünschten Kriegsliedes zu machen." — Das Lied ist nach Angabe des Verfassers in Ullerup am 27. März 1864 gedichtet worden. Es wurde bald in der ganzen Brigade mit Begeisterung gesungen, so dass die erste Auflage des in Apenrade gedruckten Textes schnell vergriffen war. Eine Schar brachte es dem General selbst als Ständchen, der dem Verfasser dafür ein Geschenk von 50 Taler überbringen liess, welche Spende wie der Ertrag des Verkaufes den Hinterbliebenen der Gefallenen zugute kam. Wichtig ist, dass auf diesem Wege viel für die Verbreitung der Wilhelmschen Singweise getan wurde, die, wie Wolters oben a. a. O. nachweist, 1865 allgemein bekannt war. Der von Wortmann nach der Niederschrift des Dichters veröffentlichte Text stellt den Schells in einigen Punkten richtig:

2, 2 kennen ganz — 3, 3 Feldwachen — 4, 2 nahmen — 5, 3 immer — 6, 3 bezeichnet — 6, 4 Mit Worten nicht, mit Taten nur.

Wortmann teilt ferner mit, dass in dem ihm vermachten vergilbten Bändchen, das eine Menge während des Feldzuges entstandener Dichtungen enthält, noch

eine an anderer Stelle mit Bleifeder geschriebene Strophe sich finde, die als die sechste anzusehen ist und so lautet:

Noch kämpfet mit dem Tag die Nacht,
Da schwimmt an Alsens Ufer sacht
Und treibt den Feind in wilder Flucht
Bis auf das Schiff in Hörups Bucht
Brigade Goeben usw.

Berlin-Pankow. Fritz Boehm.

---

## Das Erler Passionsspiel (1912).

Nach einer neunjährigen Pause haben die Bauern zu Erl in Tirol im vergangenen Jahre wiederum die 'Passion' gespielt. Geschickte Hände mussten am Werke gewesen sein, fand man doch in Weltreisebureaus klüglich abgefasste Aufforderungen zum Besuch. Da die Bahnfahrt nicht viel mehr als 1½ Stunden von München dauern sollte — Oberaudorf, die Bahnstation für Erl, liegt etwa in der Mitte der Strecke Rosenheim und Kufstein —, so entschloss ich mich an einem schönen Pfingsttage rasch zur Fahrt. Ich war des Glaubens, dass es sich um eine Nachahmung der weltbekannten Oberammergauer Spiele handle; gern aber liess ich mich eines Besseren belehren; denn auch die Erler Spiele können auf eine alte Kunstübung zurückschauen.

Bekannt ist die Entwicklung des Oberammergauer Spiels; ihr ältester erhaltener Text von 1662 lässt sich im wesentlichen auf zwei Vorbilder zurückführen, einmal ein Passionsspiel, das zu St. Afra und St. Ulrich zu Augsburg im 15. Jahrhundert entstand, sodann auf die Passion Sebastian Wilds, eines Meistersingers zu Augsburg, der das Spiel etwa 1570 gedichtet haben mochte. Sebastian Wild, der seinerseits, wie Johannes Bolte nachwies, ein lateinisches Osterspiel des Oxforder Magisters Grimald nützte, gebraucht ebenso wie der Schweizer Dichter Hans Salat und andere mehr die Form 'der Passion', und noch die Erler geben der männlichen Form den Vorzug, während in der Literatur sich seit der Humanistenzeit die weibliche durchgesetzt hat. Schon während des 17. Jahrhunderts wurde der Oberammergauer Text umgestaltet, dann 1750 völlig unter dem bestimmenden Einfluss der Jesuitendramen durch den Ettaler Pater Ferdinand Rosner umgedichtet. Die letzten Wandlungen, die der Rationalismus forderte, erhielt das Spiel 1811 durch P. Otmar Weiss und später noch einmal durch seinen Schüler, den Geistlichen Aloys Daisenberger.

Ganz so deutlich lässt sich heute, wo die verschiedenen Tiroler Texte noch nicht gedruckt, die Handschriften aber schwer zugänglich sind, die Entwicklung des Erler Spiels noch nicht übersehen. Mit Hilfe der literarhistorischen Angaben, die P. Expeditus Schmidt O. F. M., einer der besten Kenner der älteren geistlichen Spiele in Deutschland, dem Erler Textbuch beigegeben hat, will ich die Hauptlinien nachzeichnen.

In Erl wird und wurde nicht allein im Inntal Passion gespielt, auch in Vorderthiersee bei Kufstein (seit 1802), in Brixlegg (seit 1868), in Inzing (seit 1907). Es ist klar, dass die Erfolge Oberammergaus den Spieltrieb rege machten oder wiedererweckten. Doch diese geistlichen Bauernspiele haben noch einen breiteren Boden; finden wir sie doch noch in Höritz in Böhmen (seit 1816), in Eibesthal

in Niederösterreich (seit 1898) und in Waal in Bayern (angeblich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts). Allen gemeinsam ist, dass sie einen starken Einschlag des Jesuitendramas aufweisen. Vom Bauernspiel kann also nur bedingt die Rede sein; es ist zutreffend, insofern Bauern spielen, aber was sie spielen, ist mehr oder minder gelehrte Ware.

Wie lange in Erl schon Passion gespielt wird, lässt sich nicht mehr sagen, da die meisten direkten Zeugnisse nachweislich verbrannt oder verschollen sind. Die Archivarbeit in den benachbarten Städten wird aber noch manches aufhellen. Der älteste erhaltene Text stammt aus dem Ende des 17. Jahrhunderts. Er enthält ein Osterspiel, teilweise mundartlich gefärbt. Zugrunde liegt auch diesem Spiel die 'Schöne Tragedi, aus der heiligen Schrift gezogen, von dem Leiden und Sterben unsers Herrn Jesu' des Sebastian Wild. Die Erler dürfen also mit einem gewissen Recht behaupten, dass ihr Spiel dem Oberammergauer geschwistert ist. Doch nur mit einem gewissen Recht, denn im Laufe der Entwicklung hat die Erler Schwester starke Anleihen bei der Oberammergauer gemacht. Nach Expeditus Schmidt sind folgende Verse von Wild übergegangen: 1—8, 13—24, 1134—2105, 2162—2180. Welcher Art die Zwischenpartien waren, bleibt einer besonderen Untersuchung vorbehalten.

Die nächste Fassung, die erhalten ist, bietet eine Bearbeitung der ältesten und stammt aus den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts. Wir dürfen annehmen, dass auch diese Fassung sich noch eine gewisse Eigenart bewahrt hat, denn ein Sprichwort der Zeit wusste zu sagen von den Kieferer Fechtern (in Kiefersfelden hielten sich lange sogenannte Ritterspiele), von Thierseer Engeln (in Thiersee wurde ebenfalls Passion gespielt) und von den Erler Teufeln. Eine Vorliebe also für das Groteske kennzeichnet unsere Erler. Dem entspricht, dass die Behörde 1790 schliesslich das Auftreten der Teufel untersagte, weil Kinder und schwangere Frauen vor den Folgen des Anblicks geschützt werden müssten. Eine solche Teufelsmaske in Holz geschnitzt, wie sie Luzifer trug, ist heute noch in Kufstein aufbewahrt. Beim Berchtenlaufen waren sie in alter Zeit besonders beliebt gewesen. Und heute noch, wo so vieles an unserm Erlerspiel glatt gehobelt ist, blickt im Judas mit seinen burlesken Reden und Manieren die alte Lust durch. Die burleske Behandlung der Söldner hingegen ist nicht eigentümlich; die finden wir schon im alten Spiel von St. Afra und St. Ulrich. Dass dieser komische Einschlag bei den bäurischen Zuschauern starken Eindruck machte, lässt sich leicht verstehen.

Die Texte aus der Zeit von 1801—48 fehlen und können nur erschlossen werden. Die nächste Textgestalt, die vorliegt, ist von 1850; sie geht aber auf frühere Jahrzehnte zurück, denn es heisst in der Handschrift: „Dieses Passion Stück ist neuabgeschrieben worden von Jakob Mühlbacher im Jahre 1850 und eben in diesem Jahre mit grossem Beifall aufgeführt worden." Diesem Jakob Mühlbacher, einem Nagelschmied zu Erl, ist es zu danken, dass die Spiele trotz der vielen Schikanen der Behörden nicht einschliefen.

Er selbst hat darüber in seinen alten Tagen berichtet:

„— — — — Nach dem Jahre 1813 haben unsere drei, nämlich der Georg Rainer, Johann Osterauer genamster Riedlinger und ich unterredet, wieder ein Theater einzurichten, haben von Aschau und Nussdorf Gardrobe gekauft, und wider ein neues Theater angeschafft, und haben im Jahre 1813 und 1814 kleine Stücke im Wirtshause aufgeführt, dann ist die bairische Rekrutierung ausgebrochen, und ich und der Osterauer, samt anderen mehr flüchteten uns nach Österreich, und somit ist das Spiel wieder ganz erloschen; nun kam aber Tirol wieder zu

Österreich und wir konnten mit Freuden wieder zu unseren Eltern nach Hause reißen. Nun war mein Gedanke, das Theatter wieder zu errichten, und gleich auf das Passionsspiel hin zu arbeiten, der Rainer und Osterauer wollten wegen der grossen Zubereitung nicht daran, ich bin aber fest darauf bestanden und wirklich, im Frühjahr 1815 hat das Spill begonnen, als wir 6 oder 7 mal unser Theater eröffnet, hatten wir schon von den Einnahmen eine Summe über 500 fl., und im künftigen Jahre 1816 wurde der Possion (!) wieder aufgeführt. . . . ."

Also ein echtes Theaterblut; wohl möglich, dass Mühlbacher seinem Erler Landsmann Adolf Pichler gelegentlich Modell gestanden hat. Er vergisst nicht hinzuzufügen, dass bei der Aufführung am Mühlgraben 1850 nicht weniger „als 1165 fl. bar zur Kirche erlegt worden".

Wenn es nun in dieser von Mühlbacher überlieferten Fassung beim Beginn des zweiten Auftritts heisst:

„Nun, ir liebste Jünger, meine ganz getreue Schaar
Ich mache heute wieder euch endlich offenbar
Was ihr vor langer Zeit von mir schon habt vernommen
Doch nicht in euer Herz zu fassen ist gekommen
Ich hab zum öftern euch schon längstens angedeut
Daß einstens kommen wird die so betrübte Zeit usw.,"

so bedarf es nur eines Blicks auf die Oberammergauer Fassung des Pater Rosner, um zu erkennen, dass die ganze Abweichung nur in den Alexandrinern besteht. Und gerade diese Teile, darauf hat August Hartmann hingewiesen, die schon im Oberammergauer Text von 1662 ihre Entsprechung haben, sind Oberammergau besonders eigen, haben weder bei Wild noch in dem Spiel von St. Ulrich und St. Afra ihr Vorbild. Also in diesen Partien ist das Erler Spiel von 1850 wohl direkt Oberammergau verpflichtet.

Diesem Erler Spiel ging ein Vorspiel voraus, ebenfalls in Alexandrinern, das wahrscheinlich schon 1815 aufgeführt worden war. Dieser Prologus hält die im Mittelalter so weit verbreitete literarische Form des processus iuris ein. Es wird in ihm der Fall des Menschengeschlechts und dessen Erlösung vorgestellt; alle Szenen, deren sechs sind, spielen sich um den Baum des Lebens ab. In zagender Angst wartet die menschliche Seele des Gerichts:

„Was habe ich gethan? Es scheint mir alls zu wieder!
O Baum des Lebens, hett ich dich veracht!
Verdammtes Schlangengschwetz, das mich zur Sind gebracht."

Die Felsen spalten sich, die Erde erzittert in den Grundvesten. Tod und Luzifer treten auf. Der Tod lockt die Seele mit schönen Reden:

„Du schön geschmückte Dam! Du artigs Getterkind!"

Sie will fliehen, wird gebunden. Die Gerechtigkeit spricht in der 3. Szene das Verdammungsurteil, das erst nach langem Hin und Wider ganz in den Formen des Rechtsstreits — bei vielen bäuerlichen Stücken ist heute noch die Verlesung des richterlichen Urteils beliebt — durch Barmherzigkeit, Busse und Liebe gemildert wird. Doch es handelt sich nur um eine bedingte Begnadigung, die erst durch die Seele völlig verdient werden muss. Dieses Vorspiel hat, abgesehen von den Alexandrinern, ganz mittelalterliches Gepräge. Die Vorlage wird auch hier weit zurückliegen.

Proben aus dieser Textfassung von 1850 bot August Hartmann in seinen 'Volksschauspielen' 1880 S. 391. Notizen in der Handschrift zeigen, wie dieses Spiel unter

die Mitspieler verteilt worden ist. Es ist in fünf Akte geteilt, die wieder in Auftritte zerfallen. Der erste Akt umfasst Szenen, welche dem älteren Erler Spiel ganz fehlen. Dagegen sind Akt II—V eine Überarbeitung des ersten Erler Spiels und somit der Dichtung Wilds.

Mühlbacher und seine Leute spielten nicht allein die Passion; vor und nach ihnen wurden zu Erl auch weltlichere Stoffe auf die Bühne gebracht. Noch in geistlicher Sphäre halten sich die vielen Legenden, aber andere Stoffe waren rein weltlich. Das erhaltene Repertoire, das freilich über die älteren Aufführungen unzureichend berichtet, führt für 1790 z. B. einen Polyeukt, 1874 den politischen Zinngiesser, 1877 den bayrischen Hiesel, 1900 'Im Austragsstuberl', 1910 'Die Junggesellensteuer' an. Wenn Mühlbacher seiner Kirche grosse Spenden machte, so war das nicht nur fromm, sondern auch klug; denn ohne die tatkräftige Beihilfe des Ortspfarrers hätte er nicht spielen dürfen. Und auch so musste von oben manches Spielverbot hingenommen werden. Diese Kämpfe ziehen sich hin bis zum Jahre 1868, dem Jahre, wo ein Hilfsgeistlicher von Erl, Franz Angerer, den viel angefochtenen Text von neuem revidierte. Und seine Fassung ist — einige Kürzungen nahm jüngst P. Innerkofler in Wien vor — in der Hauptsache noch heute gültig.

Den Grundstock des Überlieferten liess auch Angerer unangetastet; nur das Burleske, Derbe milderte er. Er machte den Versuch, die überlieferten Charaktere zu individualisieren; man bemerkt das bei Pilatus, Kaiphas und auch Judas. Dagegen sind die Frauenfiguren völlig farblos. Höchst unglücklich ist die retardierende Szene zwischen Claudia, der Gemahlin des Pilatus, Veronika und Magdalena. Eine starke Vorliebe hat Angerer für Monologe; etwas glücklicher ist er in seinen Dialogen. Wie das die geistliche Behörde forderte, hielt sich Angerer enger an die Bibel, studierte auch gelehrte geistliche Literatur wie Cornelii a Lapide 'Commentaria in quattuor Evangelia', Dr. v. Reischl 'Die heiligen Schriften des heiligen Testamentes' und anderes mehr. Dadurch, dass er auch die Oberammergauer Textfassung von 1860 zu Rate zog, ist der Zusammenhang beider Spiele noch verstärkt worden.

Äusserlich sticht diese neue Fassung von der vorhergehenden zu ihrem Vorteil stark ab: die steifen Alexandriner haben leichter fliessenden Blankversen Platz gemacht. Die Tragödie umfasst das Leiden, Sterben und Auferstehen Christi von dem Mahle und der Salbung durch Maria Magdalena an bis zur Auferstehung am Ostermorgen und ist in neun Aufzüge geteilt, denen je ein Vorbild aus dem alten Testament vorangestellt oder angegliedert ist. Der neunte und längste Aufzug ist durch drei Vorbilder in drei Teile geteilt.

Die biblischen Vorbilder, gestellte Bilder, stimmen z. T. mit den in Oberammergau üblichen überein. Bei beiden z. B. finden wir den Abschied des jungen Tobias von seinen Eltern: er leitet den Abschied Christi von seinen Jüngern ein. In Erl wurde weiter dargestellt, wie Hiob von seinem Weibe und seinen Freunden schimpflich behandelt wird. Der anschliessende Chor singt:

„Welch ein Mensch! — Ein Hiob in Schmerzen,
Wem entlockt er Thränen nicht!"

und es folgt das Verhör des gebundenen Jesus vor Kaiphas.

Die Wirkung dieser hübsch gestellten Bilder wurde leider durch die musikalische Begleitung des Orchesters beeinträchtigt. Eine überaus einfache, ansprechende Melodie durchzog das Ganze; sie war von Mühlbacher der Komposition des Kufsteiner Dirigenten Obersteiner entlehnt und jetzt noch beibehalten worden. Günstiger

wirkten die Chorgesänge, die von zwei Halbchören von je sechs Männern und sechs Frauen geboten wurden. Auf ihre Gewandung und Haltung hatte P. Expeditus Schmidt als künstlerischer Beirat besonderen Wert gelegt. Da ihm der Rat der Kunstmaler nicht gefehlt haben wird, so kam etwas Hübsches heraus. Namentlich die gestellten Bilder wirkten angenehm durch ihre Harmonie. Für die Bühnenbilder hatte man berühmte Gemälde des Mittelalters glücklich zum Vorbild genommen. Nachrühmen durfte man P. Expedit, dass er als Regisseur seine Scharen — nicht weniger als 300 Personen wirkten mit — im Zuge hatte; die Volksszenen gerieten vortrefflich. Jesus hatte eine etwas müde und zu eintönige Sprache; im ganzen spielten aber die Männer besser als die Frauen, die über das einlullende Sprechsingen der Verse nicht hinauskamen. Mühe hatte sich P. Expedit reichlich gegeben, und es war höchst ergötzlich, ihn über seine jüngsten Theatererfahrungen plaudern zu hören.

Die Spiele fanden in einem gedeckten Hause statt, das gegen 1600 Zuschauer fassen konnte. Die Einrichtungen waren auf das zweckmässigste getroffen worden; einigen verwöhnten Städtern wurden auf die Dauer die Holzbänke zu hart, gespielt wurde freilich mit Einschluss einer zweimaligen Pause von insgesamt $1^1/_2$ Stunden acht volle Stunden. Man durfte sich auf diese Sitzung schon etwas zugute tun. Gespielt wurde auf der alten fünfteiligen Passionsbühne. Links sah man das Haus des Pilatus, rechts in der andern Ecke das des Annas und Kaiphas. An diese mit Balkons versehenen palastartigen Gebäude schlossen sich andere an bis hin zu den beiden Strassengängen, die einen Blick ins Innere von Jerusalem gewährten; in der Mitte, ein gutes Stück zurücktretend, befand sich das Szenarium, eine kleine Bühne für sich, die durch einen Vorhang abgeschlossen werden konnte. Hier wurden alle lebenden Bilder gestellt, hier fand die Fusswaschungs- und die Beratungsszene des Hohen Rats statt. Zumeist spielte sich die Handlung jedoch auf dem freien Platz vor dem Szenarium ab.

Mit warmem Herzen spielten die Bauern, das fühlte ein jeder; es war, was es sein wollte, ein über den Rahmen der Kirche herausgewachsener Laiengottesdienst.

Berlin-Grosslichterfelde. Fritz Behrend.

---

## Die Zahl 72 in der sympathetischen Medizin.

In dem von Patin in dieser Zeitschrift (22, 55 ff.) mitgeteilten Gichtsegen beträgt die Zahl der 'Gichter' 72. Eine namentliche Zusammenstellung (S. 61) der in dem angeführten Segen genannten Gichter ergibt tatsächlich diese Zahl. Es ist dies insofern auffällig, als sonst in ähnlichen Segen und Besprechungen meist die Zahlen 3, 7, 9, 77, 99 auftreten[1]). Dass jedoch die Zahl 72 nicht auf einer 'unrichtig fortgepflanzten Tradition' beruht, wie Hovorka-Kronfeld[2]) von tschechischen Besegnungen vermuten, beweist der Umstand, dass diese Zahl noch in mehreren anderen Segen vorkommt, wie auch die genannten Autoren an anderer Stelle (1, 40) selbst betonen. Übrigens zweifelt auch A. Kuhn[3]), ob die in Fiebersegen vorkommende Zahl richtig überliefert ist. Eine ungenaue

1) Wuttke, Volksabergl.³ § 480.
2) Vergleichende Volksmedizin, Stuttgart 1908, 2, 882.
3) Indische und germanische Segensprüche, Zs. f. vergl. Sprachforschung 13, 128.

Überlieferung liegt eher bei der Zahl 75 vor, die anscheinend nur ganz vereinzelt auftritt (Hovorka-Kronfeld 2, 328). Die Zahl 72 dagegen ist in der sympathetischen Medizin viel zu häufig, als dass ihr Vorkommen auf einem blossen Zufall beruhen könnte. So begegnet sie uns in Segen gegen das Fieber (ebd. 1, 141. 143), gegen 'Gichter' (2, 277), beim 'Abbeten eines Males' (Admont; 2, 787), in einem Rezept gegen Augenflecken (Oberwölz; 2, 787). In Oberösterreich macht man in eine 'Felbergartn' (Weidenrute) drei Knoten und sagt jedesmal: „Widl dich, Widl dich, Fieba sánd 72; dös Fiebá, dös i han, dös bind ich ã den Felba an." Auch vertreibt man das Fieber, indem man 72mal um eine Felbástaudn läuft und spricht: „Wind dich, Widl [Weide], wind dich, Fieba sand 72; dös Fiebá dös i han, dös heng i dran[1])." Ein ganz ähnlicher Segen wird aus Schwaben (Oberamt Künzelsau) mitgeteilt, wo allerdings die Zahl 77 an die Stelle von 72 tritt. Hier 'widet' der Patient eine Weide mit den Worten: „Weide, ich wide dich, der Gichter sind 77. Darum bind ich euch, dass ihr mich sollt meiden, und wenn ich wieder zurückkomm', so will ich euch abschneiden!" Dann macht der Kranke einen Knopf an die Weide und schaut sie nicht mehr an. Im oberen Ennstal enthalten die 'Fieberpackerln', die dem Kranken um 7 Uhr abends um den Hals gehängt und am folgenden Morgen um 7 Uhr abgenommen werden, drei Spitzwegerichwurzeln und 72 Buchsbaumblätter (Hovorka-Kronfeld 1, 141). In Mähren lautet ein Fieberrezept: „Nimm eine Meerrettichwurzel, reinige sie, schneide 72 Stückchen davon ab, fädle sie auf einen Faden und hänge sie dem Kranken auf den nackten Körper um den Hals; wenn es eintrocknet, kann man frisches anmachen, das Fieber verschwindet (Hov.-Kronf. 2, 334)." In des 'Albertus Magnus bewährten und approbierten sympathetischen und natürlichen egyptischen Geheimnissen für Menschen und Vieh.' 20. verm. u. verb. Aufl. Toledo[2]) findet sich folgendes Rezept (S. 16): „Ein bewährtes Mittel zu machen, dass kein Pferd steif werde. Man thue drei Sonntage hintereinander noch vor Aufgang der Sonne drei Hände voll Salz und 72 Wachholderbeeren in die Krippe, dass das Pferd solches geniesset und wasch alsdann die hinteren Schenkel mit warmem Essig, so wird kein Pferd niemals [!] steif werden."

Zu diesen wenigen aus deutschen Sprachgebieten stammenden Beispielen, die sich an der Hand der einschlägigen Literatur sicher leicht vermehren liessen und die allein schon beweisen, dass die Nennung der Zahl 72 keine zufällige ist, vermag ich ein Gegenstück aus Südschantung beizubringen. Dort wird am 5. des 5. Monats das Fest 'tuen-wu' gefeiert. In der Frühe des Morgens sucht man auf dem Felde Artemisia[3]) ('ngē'), die man auf den Altar im Hofe legt und die in vielen Krankheiten verwandt wird. Diese Pflanze heilt — so sagen die Einwohner — „72 Arten von Krankheiten und 72 Arten von Erkältungen." Der Volksmund sagt, wer im tuen-wu am 5. Monat keine Artemisia trägt, wird, wenn er stirbt, in einen alten Schildkrötendeckel verwandelt.[4]) Diese Übereinstimmung

1) A. Baumgarten, 22. Bericht über das Museum Francisco-Carolinum. Linz 1862 S. 150f.

2) Natürlich fingierter Druckort! Das mir vorliegende Exemplar ist aus dem Verlag von E. Bartels, Berlin-Weissensee.

3) Welche Art, ist leider nicht gesagt. Bei uns in Deutschland spielen besonders Artemisia vulgaris und A. abrotanum im Volksaberglauben eine Rolle, die allerdings zum grossen Teil auf die Antike zurückgeht.

4) G. Stenz, Veröffentl. d. städt. Mus. f. Völkerkunde zu Leipzig. Heft 1. Leipzig 1907 S. 53.

zwischen dem Westen und dem äussersten Osten (Deutschland-Südschantung) dürfte sich wohl dadurch am einfachsten erklären, dass die Wertschätzung der Zahl 72 in Indien ihren Ausgangspunkt hat, um von hier nach Westen und Osten auszustrahlen. Spricht doch die indische Medizin von 72000 Röhren ('nadi'), die vom Herzen ausgehen[1]).

Übrigens scheint auch im alten Ägypten die Zahl 72 eine Rolle gespielt zu haben. So dauerte die Trauer um den Pharao 8 × 9 Tage; dieselbe Trauerzeit galt auch von den übrigen Ständen[2]). Dabei ist meines Erachtens nicht zu übersehen, dass bei demselben Volke des öfteren die Zahl 36 (= 4 × 9; die Hälfte von 72!) genannt wird. Die altägyptische Medizin lässt den menschlichen Körper in 36 Teile zerfallen, jedem dieser Teile stand ein bestimmter Dämon vor, und es genügte, den Dämon des kranken Teiles anzurufen, um die Genesung zu veranlassen[3]). Erinnert das nicht auffällig an die 72 Gichter, die ebenfalls in 72 Körperteilen ihren Sitz haben und im Gichtersegen mit Namen angerufen werden? Im ersteren Falle fusst die Zahl 36 auf der ägyptischen Götterlehre, nach der es 36 Götter der Luft gab, welche sich in den in ebensoviel Teile zerfallenden menschlichen Körper teilen. Auch den Tierkreis zerlegten die Ägypter in 36 Teile, nicht in 12 Sternbilder wie die Babylonier[4]). Ferner sei noch darauf hingewiesen, dass die griechische Bibelübersetzung, die Septuaginta, von 72 jüdischen Gelehrten (aus jedem Stamme 6) angefertigt sein soll, eine Behauptung, die zwar sicher unhistorisch ist[5]), aber gerade deswegen einen Schluss auf das Ansehen der Zahl 72 tun lässt.

Nach der Wertschätzung der Zahl 36 bei den Agyptern läge die Vermutung nahe, dass die 72 eine durch Verdoppelung bewirkte Steigerung der 36 sei. Ein Vergleich mit anderen magischen Zahlen (z. B. 3 und 7) ergibt jedoch, dass eine durch blosse Verdoppelung hervorgebrachte Steigerung kaum stattfindet, da doch sonst Zahlen wie 6 und 14 häufiger auftreten müssten. Derartige Steigerungen geschehen vielmehr durch Multiplikation mit 3 (9, 27), mit 10 (70) oder mit 11 (44, 77, 99); vgl. dazu auch Kuhn a. a. O. Jedenfalls dürfte aus den obigen Andeutungen hervorgehen, dass die Zahl 72 nicht willkürlich gewählt ist oder auf falscher Tradition beruht; sie gehört wohl zum Zahlenkreis der Neun, die besonders im alten Ägypten eine grosse Rolle spielte, wo sie offenbar älter als die Sieben ist[6]).

Pullach bei München. Heinrich Marzell.

---

1) J. Jolly, 'Medizin' in: Grundriss d. Indo-arisch. Philol. u. Altertumskunde. Strassburg 1901 S. 44. [Für die Verbreitung der Zahl 72 in der Volksmedizin waren ohne Zweifel auch die Gebete mit den '72 Namen Gottes' von grosser Bedeutung; vgl. J. Bolte, oben 13, 444—450, wo weitere Literatur für die ganze Frage beigebracht wird. Hsg.]

2) F. v. Andrian, Die Siebenzahl im Geistesleb. d. Völker, Mitteil. der Anthrop. Ges. in Wien 1901 S. 274.

3) Wiedemann, Rel. d. alt. Ägypt. 1890 S 147.

4) Wiedemann, Magie u. Zauberei im alten Ägypten 1905 S. 24.

5) Wetzer und Welte, Kirchenlexikon 11, 148.

6) Vgl. Andrian a. a. O., ferner A. Kaegi, Die Neunzahl bei den Ostariern, Festschrift f. Schweizer-Sidler. Zürich 1891 S. 50ff. und W. H. Roscher, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen. Abh. d. phil.-hist. Klasse der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. 24, 1 (1904); Hebdomadenlehre der griech. Philosophen und Ärzte, ebd. 24, 6 (1906); Enneadische Studien, ebd. 26, 1 (1907).

## Eine Kirmes im Hunsrück.

Der Hunsrück zählt zu den abgeschlossensten Gebieten Deutschlands und hat erst in den beiden letzten Jahrzehnten Anschluss an den grossen Weltverkehr gefunden, trotz der Nachbarschaft des Rheines. So bescheiden noch dieser Verkehrsanschluss ist, so wächst doch mit jedem Jahre die Gefahr, dass die alten Sitten mehr und mehr verloren gehen, sei es durch die jetzt rasch vordringende, alles gleich machende und verflachende grossstädtische Unkultur, sei es durch unsachgemässe (wenn auch gut gemeinte) behördliche Massnahmen oder sonstige Umstände. Die folgenden Zeilen sollen die Kirmes eines Hunsrücker Dorfes schildern, wo sich die Feier noch ziemlich in althergebrachten Bahnen bewegt.

Die eigentliche Festlichkeit, die 'keereb', wie sie der Hunsrücker nennt, erfordert eine Reihe von Vorbereitungen, die meist dem Wirt, zum Teil aber der Dorfjugend, Jungvolk genannt, - zufallen. Des letzteren Tätigkeit bezieht sich besonders auf die Herrichtung des Kirmesstrausses. Dazu wird ein gerade gewachsener Wacholderstrauch ('wakholer') gewählt, der am Samstag vor der Kirmes, die stets an einem Sonn- und Montag abgehalten wird, von den jüngsten 'būə', den sechzehnjährigen, geschnitten wird, wofür sie einen Krug Bier umsonst erhalten. (Die vierzehn- und fünfzehnjährigen Knaben und Mädchen rechnen noch nicht zum Jungvolk und dürfen an dessen Belustigungen nicht teilnehmen; sie führen den Spottnamen 'breeling' = Brühling). Der Wacholderstrauss wird am Samstagabend mit den Schalen von Hühnereiern, sowie mit Rosen, Bändern und Schleifen aus Buntpapier geschmückt. Den Papierschmuck stellen die Mädchen her, die auch schon wochenlang vorher die Eierschalen sammeln. Der fertige 'keerwe-strauss' wird beim Wirt aufbewahrt.

Die Kirmes selbst beginnt am Sonntagnachmittag gegen 4 Uhr mit einem Aufzug des Jungvolks, dessen Ordnung stets genau eingehalten wird. An der Spitze marschiert der Träger des keerwe-Strausses. Diese Ehre fällt dem kräftigsten von den Burschen zu, die im Herbst zum Militär einrücken. Er wird rechts und links von einem Kameraden begleitet. Alle drei sind mit grossen Papierschärpen in den Landesfarben geschmückt. Jeder der beiden Begleiter hält in der rechten Hand eine Weinflasche und in der linken ein Glas. Hinter den Dreien marschiert die (vom Wirt gestellte) Musikkapelle; ihr schliessen sich die weiteren Burschen in der Altersfolge an, die ältesten zuerst und zuletzt die jüngsten, während sich die Mädchen nach Belieben unter die Burschen mischen. Vom Hause des Wirts bewegt sich der Zug, während die Kapelle einen Marsch spielt, durch die Strassen des Orts. Nach dem Takt bewegt der Träger den Strauss wirbelnd auf und nieder (er 'drinnelt' ihn auf und ab); seine Begleiter schwenken Gläser und Flaschen, und das Jungvolk bricht abwechselnd in jauchzende und kreischende Laute aus ('ed krejeert'). Nach dem Rundgang begibt sich der Zug zum Festsaal oder Festzelt. Die Kapelle betritt den Tanzboden und spielt, dort stehen bleibend, sofort zum ersten Tanz auf. Das erste Tänzerpaar, das also die ganze Tanzbelustigung eröffnet, hat damit den 'Vortanz'. Er bildet, besonders für das Mädchen, eine gewisse Ehre und Bevorzugung. Mittlerweile haben sich die älteren Leute mit ihren 'Frein', d. i. den zu Besuch gekommenen Verwandten und Bekannten, auf dem Festplatz eingefunden, wo nun ein lebhaftes Treiben beginnt. Man plaudert miteinander, begrüsst Bekannte und amüsiert sich, so gut es geht. Die 'keerwegäst', ob Ortsbewohner oder Fremde, trinken nur Wein. Nur die Musikanten werden vom Wirt mit Bier freigehalten, soviel sie wollen. Die schulpflichtige Jugend und noch jüngere Kinder kommen durch 'Reiterei' (Karussel)

und Jahrmarktsbuden auf ihre Rechnung. Der Löwenanteil am Fest fällt indessen dem Jungvolk mit dem Tanzen zu; doch beteiligen sich daran je nach Neigung auch ältere Leute. Als Tanzarten sind zu nennen: Walzer, 'bolga' (Polka), 'bolgamasolga' (Mazurka) und der 'dreher'; von einigen Besonderheiten soll unten die Rede sein.

Bei den Tänzen haben zumeist die Burschen die Wahl. In der Regel behält aber ein Bursche das von ihm aufgeforderte Mädchen nicht während eines ganzen Tanzes. Es wird ihm 'abgehült' (abgeholt), indem ihn ein anderer Bursche ersucht, ihm seine Partnerin zu überlassen, was auch unbedingt geschieht. Der so verwaiste Tänzer hält sich nun in ähnlicher Weise bei einem andern Paar schadlos. So kommt es vor, dass ein Mädchen während eines Tanzes zwei, drei oder gar noch mehr Tänzer hat. Es sind gewandte Tänzerinnen oder sonst von den Burschen bevorzugte Mädchen; freilich gibt es auch andere, die mitunter den ganzen Nachmittag nur einen Tänzer haben oder auch gar nicht 'geholt' werden zum eigenen Verdruss und dem ihrer Eltern. Beim Ende eines Tanzes führt der Bursche seine (letzte) Tänzerin zu seinem Platz und hält sie mit Wein frei. Er tanzt mit ihr auch den nächsten Tanz usw., bis sie ihm abgenommen wird. Hier ist noch einer früheren Sitte zu gedenken: An einer geeigneten Stelle (Balken oder Pfosten) wurde das Bild eines Schimmels aufgehängt. Es wurde alljährlich von einem dazu befähigten Burschen neu gemalt. Wenn das seit einigen Jahren unterblieb, so soll das lediglich deshalb geschehen sein, weil keiner der jungen Leute das nötige Geschick hatte. Unter dem Bild stand folgender Spruch:

„Seh ich nach oben, so seh ich den Himmel;
Seh ich nach unten, so seh ich den Schimmel;
Seh ich mich um, so seh ich die Knaben;
Aber keiner ist, der mich will haben."

Diese Fassung mit dem Hinweis auf den Himmel dürfte sich daraus erklären, dass vor längerer Zeit die Kirmes nicht in einem geschlossenen Raum, sondern unter freiem Himmel an der Dorflinde abgehalten wurde. Das Schimmelbild war dann an der Linde befestigt. Dort stellten sich auch die Mädchen vor dem Tanze auf. Wer nun von keinem der Burschen erwählt wurde, musste bei dem Schimmel aushalten und ihn so gleichsam fest halten. Die Redensart 'die muss den Schimmel halten', die noch heute gang und gäbe ist, bedeutet daher kurzweg: Die Betreffende hatte keinen Tänzer erhalten.

Von 8—9 Uhr abends tritt auf dem Tanzboden wegen des Abendessens eine Pause ein. Die älteren Leute verlassen schon eher den Festplatz, weil sie noch das Vieh füttern müssen. Nach dem Nachtessen verabschiedet sich der auswärtige Besuch, soweit er nicht über Nacht bleibt. Von 9 Uhr ab nimmt die Festlichkeit ihren Fortgang. Rückt die Mitternacht heran, so begeben sich die verheirateten Leute zur Ruhe. Nur das Jungvolk hält aus und 'micht dorich' (macht durch); bis 4 Uhr früh dauert der Tanz. Dann führt jeder Bursche seinen Schatz oder sein 'Mensch' heim. Hierauf kehren die Burschen zum Festlokal zurück, um wiederum mit der Musik und dem Kirmesstrauss durch den Ort aufzuziehen, natürlich unter dem üblichen Gejohle und Gekreisch, sofern sie noch nicht heiser sind. Nach dem Umzug gehen die jungen Leute von Haus zu Haus, soweit die Familien tanzfähige Töchter haben, um Eier 'aufzuheben'. In der Regel werden je zwei Stück gegeben; die Festwirtin bäckt den Burschen die Eier und bewirtet sie unentgeltlich mit Kaffee und Kuchen.

Der zweite keereb-Tag verläuft ähnlich dem ersten; doch fällt der Umzug des Jungvolks weg. Da nur noch wenig 'frime leit' (fremde Leute) anwesend

sind, so ist der Tanzboden nicht mehr so gedrängt voll. Deshalb werden in der Regel an diesem zweiten Tag einige besondere Tänze aufgeführt, so einer für die verheirateten Leute und einer 'noore foor die rekrude'. Je nach Umständen ist auch ein Tanz 'noore foor die frime' bestimmt. Weiter folgt einer mit 'Damewahl', scherzweise auch 'Dame-Krawall' genannt. Der Tanzleiter lässt bei diesem etwas längeren Tanz vier- bis fünfmal eine Pause eintreten (er klascht zum Zeichen in die Hände), während der alle Mädchen ihre Tänzer wechseln. Jedes beteiligte Mädchen hat für diesen Tanz eine halbe Flasche Wein zu spenden. Zwei eigenartige Tänze sind der 'kissjes-walzer' (Kusswalzer) und der 'sbieldanz' (Spiegeltanz). Bei ersterem betritt ein Mädchen — den Anfang macht meist eins der aufwartenden — mit einem Kissen den Tanzboden und macht, dieses auf den Armen haltend, tanzend eine Runde. Hierauf legt es das Kissen vor sich, ruft einen Burschen herbei und gibt ihm, während beide auf dem Kissen knien, einen Kuss. Das Mädchen entfernt sich nun, während der Bursche eine Runde tanzt, wobei er das Kissen an den Nacken hält. Er ruft dann ein anderes Mädchen herbei, erhält kniend von diesem einen zweiten Kuss und verschwindet nun seinerseits. So geht der Tanz abwechselnd weiter und dauert oft eine halbe Stunde. Für manchen Burschen gestaltet er sich teuer, wenn er öfters herangeholt wird, da er für jeden erhaltenen Kuss 10 Pf. an die Musikkapelle entrichten muss. Die meisten Burschen und Mädchen scheuen aus begreiflichen Gründen diesen Tanz (übrigens auch den Spiegeltanz) und entfernen sich daher rechtzeitig. Beim Spiegeltanz wird mitten auf den Tanzboden ein Stuhl mit einem mässig grossen Spiegel gestellt. Die Mädchen stellen sich in einer Reihe hinter, die Burschen in einer solchen vor dem Stuhle auf. Ein Bursche nimmt dann auf dem Stuhle Platz und hält den Spiegel auf den Knien schräg vor sich. Eins der Mädchen tritt nun von hinten heran, so dass er ihr Bild im Spiegel sieht. Sagt ihm die Tänzerin nicht zu, so 'schierelt' (schüttelt) er mit dem Kopf. Nun tritt eine andere Tänzerin heran und so weiter, bis eine Gnade findet, was er durch 'schnabben' (Nicken des Kopfs) zu erkennen gibt. Bursche und Mädchen tanzen dann eine Runde. Der Vorgang wiederholt sich nun, nur mit dem Unterschied, dass sich das Mädchen auf den Stuhl setzt und die Burschen von hinten herantreten. So geht es abwechseld weiter. Hierbei wird aber keine besondere Gebühr erhoben. Natürlich wird aber bei dem Auswählen und Ablehnen, wie auch beim Kusswalzer, viel Schabernack getrieben. Im Anschluss hieran sei bemerkt, dass Kusswalzer und Spiegeltanz ursprünglich im Hunsrück nicht heimisch waren; ersterer ist allerdings schon seit längerer Zeit, der andere dagegen erst seit einigen Jahren eingeführt. Der Kusswalzer ist übrigens vor wenigen Jahren von der Polizeibehörde verboten worden. Der zweite Tag endigt ebenfalls erst gegen Morgen. Zum Abschluss wird der Kehraus, ein Walzer, gespielt, dessen Melodie von den Tänzern und Tänzerinnen gewöhnlich mit der sich stetig wiederholenden Zeile: 'de keeraus, de keeraus, ein jeder fīrt sein schatz nach haus' begleitet wird. Mit dem Heimführen der Mädchen hat die Kirmes offiziell ihr Ende erreicht. Das Jungvolk feiert aber am folgenden Sonntag noch einen besonderen Schluss, die 'noo-keereb' (Nach-Kirmes). Dabei wird Bier getrunken, das die Mädchen bezahlen müssen, die an der Kirmes teilnahmen; sie tragen zu den Kosten gleichmässig bei, einerlei, ob reich oder arm. Bei dieser noo-keereb wird auch getanzt. Die Musik dazu wird von einem eigens bestellten einzelnen Musikanten oder in Ermangelung eines solchen von einem der Burschen gespielt, der die nötige Fertigkeit im Spielen einer Ziehharmonika hat; auch der Musikant ist von den Mädchen zu bezahlen.

Frankfurt am Main. Edmund Protsch.

## Rhythmisches Zersingen von Volksliedern.

Ein Beitrag zur Kenntnis unseres Volksgesanges.

In einem im Herbst 1911 in der Hauptversammlung des 'Frankfurter Verbandes für Volkskunde' gehaltenen Vortrage (vgl. Gemeinnützige Blätter für Hessen und Nassau, Frankfurt a. M. Dezemberheft 1911, S. 397ff.) über 'Das Leben des Volksliedes im Taunus' streifte ich ganz kurz die Frage des rhythmischen Zersingens mancher Volkslieder. Soweit mir bekannt, ist bis jetzt noch von keinem Forscher auf diese, wie mich dünkt hochbedeutsame Erscheinung hingewiesen worden. Nur in Gassmanns trefflicher Sammlung: 'Das Volkslied im Luzerner Wiggertal und Hinterland' (Basel 1906) finde ich auf S. 67 unter Nr. 80 die auffällige Bemerkung: „Wird das Lied nicht auf dem Marsche gesungen, so rhythmisiert es sich wesentlich anders.“ Es handelt sich um das Lied 'Schatz, mein Schatz, reise nicht so weit von hier', von dem Gassmann zwei verschieden rhythmisierte Melodien mitteilt. Schlüsse hat er aus seiner Wahrnehmung nicht gezogen.

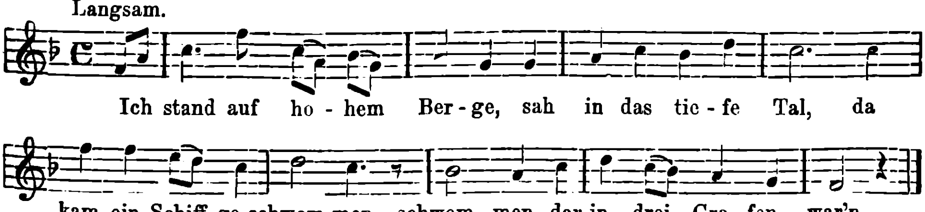
Ganz ausserordentlich günstige Verhältnisse machten es mir möglich, eine grosse Reihe von Volksliedern im Taunus und Westerwald aufzuzeichnen. Peinliche Genauigkeit in der Aufzeichnung von Text und Melodie, die scharf schied zwischen der Aufzeichnung nach dem Sange einer Einzelperson und der Aufzeichnung desselben Liedes nach dem Gesang im Chor mit a) überwiegend weiblichen, b) überwiegend männlichen Sängern, endlich streng sonderte a) das ohne rhythmische Bewegung zu Gehör gebrachte, b) das auf dem Marsch erklingende oder von einer rhythmischen Bewegung begleitete Lied, führten mich zu dem Schluss, dass einmal das rhythmische Zersingen von Volksliedern eine nicht wegzuleugnende Tatsache ist, zum andern, dass dieses Zersingen durch zwei scharf hervortretende Ursachen bedingt sein kann und dass sich endlich für jede Art drei verschiedene Zersingungsmöglichkeiten ergeben.

1. Das **marschmässige Zersingen** eines Liedes wird hervorgerufen durch Verwendung eines Liedes auf dem Marsche, das ursprünglich für einen anderen Zweck und unter anderen Verhältnissen gebraucht wurde. Es ist ohne weiteres klar, dass Lieder, die ohne begleitende rhythmische Bewegung gesungen werden, taktisch nicht so scharf akzentuiert zu werden brauchen als solche, denen der natürliche Rhythmus des Schrittes das Taktmass gewissermassen aufzwingt und damit die rhythmische Gestaltung beeinflusst.

Wir haben bei einer Anzahl von Liedern nur ein einfaches Überführen der Melodie in einen anderen Rhythmus vor uns. Die ursprüngliche Tonfolge bleibt durchaus bestehen. Diese einfachste Form weist z. B. das von Gassmann (vgl. oben) mitgeteilte Lied auf. Hier gebe ich aus meiner Sammlung ein Beispiel:

A. Chor: 3 Mädchen, 4 Burschen: in Hahnstätten 1904.
Anlass: Metzelsuppe bei W. K.[1])

Langsam.




1) Die Namen der Gewährsleute muss ich aus sammeltaktischen Gründen abkürzen.

B. Chor: 10 Burschen; in Hahnstätten 1904.
Anlass: Heimkehr vom Rekrutenzug.

Marschmässig.




Schon in der hier beigebrachten Melodie hat der Text leichte, aussprachtechnische Veränderungen erlitten. Das werden wir bei allem reinen Burschensang finden. Immerhin hat hier blosses rhythmisches Verändern der Tonfolgen zu einem befriedigenden Resultat geführt: es gelang das Lied dem besonderen Zwecke, als Marschlied zu dienen, anzupassen, ohne eigentliche Melodieänderungen vornehmen zu müssen. Oft aber ist der Sänger gezwungen, die Melodie zugunsten des Marschrhythmus auch in bezug auf die Tonfolge zu verändern. Das führt uns zu einer zweiten Stufe des rhythmischen Zersingens. Die Melodie wird beibehalten, aber nur in ihren Grundzügen; der Rhythmus wird ein anderer, und er reisst Teile der Melodie mit sich fort, vereinfacht gewöhnlich die Tonfolge.

A. Chor: 12 Mädchen, 8 Burschen; in Görsroth 1907.
Anlass: Birnschälen bei Th. Sch.

Langsam.




B. Chor: 17 Männer und Burschen; in Görsroth 1907.
Anlass: Heimzug von der Treibjagd.

Marschmässig.



Wird ein Lied in seiner Entwicklung noch weiter geführt, so wirft es zuletzt die Fesseln der alten Melodie ganz ab; es erscheint nun — häufig mit stark einschneidenden, textlichen Änderungen — in völlig neuer, an die alte höchstens noch leise erinnernder Gestalt. Damit ist der Zersingungsprozess einstweilen abgeschlossen. Das Lied, das vorher, ohne die rhythmische Marschbewegung zu betonen, singbar war, ist jetzt ohne scharf akzentuiertes Marschtaktmass schlechterdings undenkbar geworden.

A. Chor: 3 Frauen, 2 Männer; in Schmitten 1910.
Anlass: direkte Aufforderung.




B. Chor: etwa 10 Burschen; in Schmitten 1910.
Anlass: Marsch nach Dorfweil.

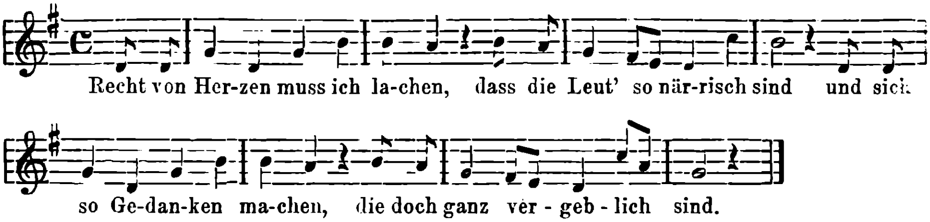



2. Das beim Tanze zersungene Lied führt uns zu einer zweiten Art rhythmischen Zersingens, bei der wir auch wieder die drei verschiedenen Zersingungsstufen ziemlich genau unterscheiden können. Da die Tanzmelodie fast immer an ein Instrument gebunden ist, so sind die Urheber des Zersingens eines Liedes beim Tanze immer diejenigen Personen, die das Instrument meistern. Mit der Zeit aber bürgern sich die Tanzrhythmen so ein, dass sie nicht mehr als etwas Individuelles, was sie ursprünglich sicher waren, empfunden werden. Es bestehen oft für ein und dasselbe Lied zwei nebeneinander hergehende Melodien, die man scharf auseinander zu halten weiss. Es ist klar, dass die rhythmischen Ver-

änderungen, die ein Lied beim Tanze erfährt, viel grösser sind, als bei der Überführung eines Liedes in den Marschrhythmus. So zeigt das folgende Beispiel die Übertragung einer Melodie aus dem $^4/_4$ in den $^3/_4$ Takt; eine Musterleistung ersten Ranges:

A. Chor: 7 Mädchen, 12 Burschen; in Oberauroff 1907.
Anlass: Latwergkochen bei W. S.

Munter.




B. Bei demselben Anlass, als man nachher tanzte. W. O. spielte Ziehharmonika.

Rasch.




Bei dem vorhergehenden Liede liess sich die Melodie ohne Veränderung in anderer Weise rhythmisieren. Das geht nicht immer. Häufig genug machen die Instrumente, die zur Begleitung des Tanzes benutzt werden, die reine Wiedergabe der Melodien unmöglich, so dass sie ausser der rhythmischen Veränderung auch Änderungen in der Tonfolge erfahren. Das nachfolgende Lied ist aus dem $^6/_8$ in $^3/_4$ Takt übergeführt. Die Änderungen in der Tonfolge sind nur geringe:

A. Chor: 5 Mädchen, 2 Burschen; in Altweilnau 1910.
Anlass: direkte Aufforderung.



B. Anlass: Heimkehr der Reservisten; in Altweilnau 1910.
F. K. spielt die Ziehharmonika.

Rasch.




3. Die **dritte** Stufe des Zersingens, die durch den Tanzrhythmus bedingt ist, gibt allerdings die Melodie nicht vollständig auf, aber entfernt sich von dem Urbilde schon so weit, dass man geradezu von einer neuen Melodie reden kann. Hierher gehört dann auch die Gruppe von Liedern, die als Tanzlieder mit Anhängseln und Schnörkeln aller möglichen Art versehen werden. Eine ausführliche Behandlung aller berührten Punkte an anderem Orte behalte ich mir vor. Zweck dieser Ausführungen war es, auf etwas hinzuweisen, das für die Praxis der Volksliedsammlung von grösstem Interesse und auch wohl der Beachtung wert ist. Als Beleg für die dritte Art das folgende Beispiel:

A. Chor: 15 Burschen und 8 Mädchen; in Breithardt 1910.
Anlass: Meine Verlobung.

Melodie von Franz Abt.



B. In Breithardt 1911.

Anlass: direkte Aufforderung. K. R. spielt Ziehharmonika.




Berlin-Friedenau. Otto Stückrath.

---

## Lapides vivi.

(Vgl. oben 22, 121.)

In meinen im Frühjahr erscheinenden 'Heanzischen Kinderliedern' befindet sich ein Reim, den die Kinder singen, wenn sie gefallen sind und sich ihre Haut verletzt haben:

Kitzl, Kitzl stüł mi
Kitzl, Kitzl stüł mi
Kitzl, Kitzl håst mi gstült,
Kitzl, Kitzl stüł mi.

Ich wusste lange nicht, was ich mit diesem unsinnigen Liedchen anfangen sollte, weil 'Kitzl' im Heanzischen auch 'Ziege' bedeutet, 'stül' aber von 'stehlen' und 'stillen' herrühren kann. Auch auf mehrfaches Fragen konnte mir niemand den Sinn erklären. Da las ich Zachariaes Abhandlung, und nun konnte ich mich an manches erinnern. So hatte z. B. meine Grossmutter einst heftiges Nasenbluten, da brachte die Urgrossmutter vom Bache eine Hand voll Kieselsteine, gab sie der Grossmutter in die vorgestreckte Hand, und sobald die Steine in der Hand trockneten, wurden sie mit Bachwasser immer und immer wieder begossen, um sie nass zu erhalten. Dabei wurden freilich auch sympathetische Heilsprüche gesprochen, die ich mir jedoch als Kind nicht merken konnte. Vergleicht man damit Hollen 1, 47: 'vel auferunt lapidem de aqua fluente . . .', so meine ich einesteils in dem obigen Kinderliede den erwähnten Heilspruch gefunden zu haben, auch der Sinn des Wortes 'Kitzl' wäre damit erklärt, und ebenso könnte man vielleicht 'lapides vivi' durch 'mit fliessendem Wasser (vgl. flumen vivum) benetzte Kieselsteine' übersetzen.

Budapest. Fritz Schwarz.

## Ein gereimter Dialog wider den Gregorianischen Kalender vom Jahre 1584.

Über den Widerstand, welchen die Protestanten Deutschlands im 16. Jahrhundert der Einführung des Gregorianischen Kalenders entgegensetzten, und über die alle Volksschichten tief erregenden Schriften, in welchen damals um den Wert und die Zulässigkeit der Neuerung gestritten wurde, haben bereits Kaltenbrunner[1]), Stieve[2]) und zuletzt Radlkofer[3]) ausführlichen Bericht erstattet. Da mir aber der Zufall eine Anzahl von Handschriften in der Bibliothek des evangelischen Lyceums zu Oedenburg, die auf den Gregorianischen Kalender Bezug nehmen, in die Hände gespielt hat, kann ich den Reigen der Volksliteratur über den Kalenderstreit durch ein bisher unbekanntes Stück ergänzen, das in lebendiger dramatischer Form zeigen will, 'was die einfeltig Bauersleut davon (vom papistischen Kalender) urtheilen vnd halten, so selbs auch in dem Raich des Antichrists gehalten, vnd dem Kalender nach zu leben genotdrangt sindt.' Es nimmt, von einer gewandten Hand gegen Ende des 16. Jahrhunderts geschrieben, 28 Seiten ein und führt den Titel:

> Ein Gespräch Von den antichristischen papistischen Gregorianischen Newen Calender allso gestelt vnd gericht, daß es wie ein Spiel mag gehalten werden. In der warheit also erfahren vnd befunden im Jar nach unsers Seeligmachers Geburt 1584 durch einen abgesageten Feind des Antichrists mitt fleiß in schlechte Raimen pracht.

Der unbekannte Verfasser führt die Polemik wider den Gregorianischen Kalender in doppelter Form; zuerst geraten zwei angetrunkene Bauern vor dem Wirtshause, wo ein Buchkrämer den neuen, vom Papste verordneten Kalender feilhält, in einen Streit mit dem gutkatholischen Wirte, der mit einer Prügelei in der Weise der älteren Fastnachtspiele endet; als aber beide Parteien abgezogen sind, nimmt der eine von den zwei Bürgern, die dem Zanke bisher schweigend zugeschaut haben, das Wort und erklärt in würdigerer, aber zugleich schärferer Weise den Papst für den Antichrist und seine Änderung des Kalenders für eine Empörung wider die göttliche Weltordnung. — Die Bezeichnung 'Gespräch' beweist, dass nicht an ein wirklich aufzuführendes Schauspiel zu denken ist, sondern dass wir ein Tendenzgedicht in dramatischer Form vor uns haben, wie es in der leidenschaftlich erregten Reformationszeit bei Niklaus Manuel, Gengenbach, Hans Sachs u. a. so häufig erscheint[4]) und bis in die politischen Satiren des 17. und 18. Jahrhunderts hinein üblich ist[5]). Wenn sich dabei auch die Einwirkung der wirklich gespielten Dramen auf die Bühnenanweisungen und die Führung der Handlung nicht verkennen lässt und bisweilen, wie in der Pariser 'Comoedia muta' von 1524[6]), eine Aufführung geradezu fingiert wird, so muss man doch die beiden Gattungen des Dialogs und des Schauspiels in der Betrachtung

1) Kaltenbrunner, Die Polemik über die Gregorianische Kalenderreform. Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Wiener Akad. der Wiss. 87, 485 (1877).

2) Stieve, Der Kalenderstreit des 16. Jahrhunderts in Deutschland. Abhandl. der hist. Klasse der bayer. Akademie 15, 3, 1 (1880).

3) Radlkofer, Die volkstümliche und besonders dichterische Literatur zum Augsburger Kalenderstreit. Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 7, 1. 49 (1901). Vgl. Beck, oben 22, 194.

4) G. Niemann, Die Dialogliteratur der Reformationszeit, Leipzig 1905.

5) Vgl. z. B. Wolkan, Deutsche Lieder auf den Winterkönig 1898, S. 195. 204. 218. 229.

6) Creizenach, Geschichte des neueren Dramas 3, 23[1] (1903).

von einander trennen. — Dieser doppelte Einfluss tritt auch in der Schilderung der beiden Bauern hervor, die einerseits in der Weise der älteren Fastnachtspiele als wüst und versoffen gekennzeichnet und zugleich durch die Verwendung der Mundart[1]) charakterisiert werden, anderseits aber wie in Vadians Dialog 'Karsthans'[2]) als Vertreter der evangelischen Einfalt und des gesunden Menschenverstandes erscheinen. Wo die Dichtung entstanden ist, lässt sich nicht ohne weiteres sagen; die Wahrscheinlichkeit spricht für Augsburg. Dass der Name des einen Bürgers an einen Nürnberger Dichter des 15. Jahrhunderts Kunz Has[3]) erinnert, mag ein Zufall sein.

---

Personen, so hierinnen sich unterreden, sind nachvolgende fünf[4]):

Matz Blaßnbrey, ein Briefträger[5]).
Liendl Mischewein, ein Wirth.
Heintz Vnfleiß, ein Bauer.
Hänßl Wirrebarth, ein Bauer.
Martin Roll und } bede Bürger.
Kuntz Haß

Kuntz Haß vnd Martin Roll gehen ein.

Kuntz Haß hebt an und spricht:

Ich hab gleichwol mein sach verricht,
Meint gwieß, es wird mir fehlen nicht,
Wenn ich ietzund khem herauß,
Ich wolt nicht ehe gehn heim zu hauß,
Bieß ich mein schuld hett all einbracht.
Das hatt ich so bey mir gedacht;
Nun wer es aber not vielmehr,
Das ich mit mir hett gelt bracht her,
Vnd wundert nit ein wenig mich,
Daß doch die leutt nit schemen sich,
Zu ligen[6]) so gar vberauß.
Ich hett woll drauf gebautt ein hauß,
Weil der mir dort so gwieß verhieß,
Darauf ich mich dann gantz verließ,
Er wolt auf die Zeitt zahlen mich,
Er hett es vnterlaßen nicht.
Ja wol, da ich ietzt zalt will sein,
Macht man mir wieder ninands rein,
Daß ich auch gleich weiß nimmer woll,
Wem ich schier mehr vertrauen soll.

Martin Roll:

Ja wol, ja wol, mein lieber Haß,
Laß dich so sehr nit wundern daß!
Ists doch kein schand mehr, d[aß] man leugt
Vnd einer die anderen betreugt.
Ich hatt mir auch woll fürgenommen,
Dem auß sein Hauß nicht ehe zu khommen,
Bies das er hett bezalet mich,
Geths mir aber auch hinder sich.
Hab ich in gewieß genommen ein,
Daß er ietzt soll daheimen sein,
So schwert[7]) sein weib hoch vberauß,
Er sey den dritten tag ietzt auß.
So weiß ich nichts zu richten mehr,
Denn daß wieder heimwerths ich kher.

Cuntz Haß:

Ich hett schon heutt bey mir gedacht,
Wenn ich mein schult nun hett einbracht,
So wolt ich dann hingehn zum wein,
Ins wirtshaus setzen mich hinein
Vnd nicht ehe gehen heim zu hauß,
Bieß man schier leuttet den hoßaus[8]).
Nun will ich gleichwoll jetzt hingahn,
Ob schon kein gelt ich einbracht han,
Hab doch ein wenig ich bey mir,
Ein kreutzer noch drey oder vier,
Die will ich gleich verzech(en) eben.
Khomb, Mart[in], thue mir ein gselln gebn!
Darnach geh ich in d statt mitt dir.

---

1) Lowack, Die Mundart im hochdeutschen Drama, Leipzig 1905.
2) Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation 4, 1 (1910).
3) Vgl. über ihn Zeitschrift des Vereins für Geschichte Nürnbergs 7, 169. 8, 239. 16, 240.
4) Ein Versehen; es sind nicht fünf, sondern sechs Personen.
5) Ein herumziehender Buchhändler.
6) Lügen. — 7) Schwört.
8) Hoßaus oder Hussaus bezeichnet das Läuten der Abendglocke; von hossen = ausgehen.

Martin Roll:

Ich hab fürwar kein geldt bey mir,
Hab gmeint, wolt hie eins nemen ein.

Cuntz Haß:

Ich will dieweil dein zahler sein.

Martin Roll:

Ich hab aber zu schaff[en] viel
Daheim, daß sichs nit leiden will,
Zu sitzen hie vnd drinkhen lang.

Cuntz Haß:

Ey Marge[1]), wie ist dir so bang,
Muß ich doch auch noch heim bey tag!

Nimbt ihn beim mantl.

Mein, geh mit mir, hör, was ich sag,
Wir wöllen bald wieder davon,
Wollen vns nicht lang saumen thuen,
Nur drinkhen ein kopf[2]) oder zwen
Vnd flugs wieder zur stad zu gehn.

Martin Roll:

So will ich gleich hingehn mit dir.
Dmust aber so viel leihen mir,
Das ich darnach bezahlen khan.

Cuntz Haß:

Deßhalb darfts du kein zweifel han.
Ich will dich auch wol reden auß,
Wenn wir heint kommen heim zue hauß,
Damitt dein weib nit schelte dich.

Martin Roll:

O, dafür ich nicht fürchte mich,
Denn mir mein weib nit wehret daß.
Aber mich dünkt, es stünde baß,
Wenn wir drin drinkhen in d[er] Stad,
Weil man woll beßer wein drin hatt
Meins achtens denn herauß am gew[3]).
Glaub ja nit, daß guett wein hie sey.

Cuntz Haß:

Ist war, er hatt nur Bayrisch wein.
Du aber ja auch dobers[?]hynein.

Sie gehn fortt mitt einander zum wirtshauß, da finden sie heraußen den briefträger Matz Blaßnbrey, den kennen sie, reden ihn an, vnd spricht

Martin Roll:

Schaw Blaßnbrey, glück zue, glück zue!
Bist denn herauß zu finden du?

Matz Blaßnbrey:

Dankt hapt, dankt hapt, mein lieber Roll.
Am gew man mich nur suchen soll,
Wan anders ich mich nehren will.
Man find mich in der Stad nit viel,
Es sey dann daß ich wahr[4]) einkauff.

Cuntz Haß:

Wie steths denn sonst, wie gehths noch auf?
Geths geld lösen auch flugks von statd?

Matz Blaßnbrey:

Bießher sichs noch gar schlecht anlath[5]).
Es sind die Bauern nur zu arg,
Gar hundisch vnd nur gar zu karg.
Auch ich mich woll genügen lahn,
Wenn ich nur meine notturft han.

Sie schweigen ein wenig still; Cuntz Haß sicht die Baurn gleich ohngefehr, vnd sagt darauf:

Dortt khommen herr zwen Bauern voll[6]);
Mich dünkt schier, wie ichs kennen soll.
Der ein ist Hänßl Wirrebarth,
Ein wüste vnd versoffne arth,
Der ander ist der Heintz Vnfleiß,
Hatt auch allweg gehabt den Preiß.

Er schweigt ein wenig still.

Es laßett sich schier sehen an,
Als wollen sie zu vns her gahn.

Das sagt er zum Rollen:

Mein, warth doch, bieß sie khommen her,
Vnd hör nur, was sie sagen woln[7])!

Heintz Vnfleiß vnd Hänßl Wirrebarth gehn herzue, sindt aller voll, kennen die beyde Bürger nicht, reden mit dem Blaßnbrey, vnd spricht

Heintz Vnfleiß:

Greuß di God, Matz Blaßnbrey!
Mein sog, host neit dnoj schellmerey,

1) Kosename für Martin.

2) Kugel- oder halbkugelförmiges auf einem Fuss stehendes Geschirr für Flüssigkeiten.

3) Das Gäu = das Land im Gegensatz zur Stadt.

4) Ware.

5) Anlässt.

6) Voll Weines = betrunken.

7) Man erwartet etwa den Reim 'werdn'.

Woiß itz ist gmocht aufn noien brauch?
Du solts is nämle hoben auch,
Weild dollten[1]) host gehabt ollwegn,
Wirst dj mid den frailn auch verlegn.

**Matz Blaßnbrey** lacht vnd spricht:

Was sagst, was wilst, mein lieber Heintz?
Ich weiß fürwar nit, was du meinst.
Was ists für ein new schellmerey?
Ich kan nit wießen, was es sey.

Redt die zwen Bürger an:

Ihr herrenlaid[2]), wenn ihr es wist,
Sagt ihrs, was schellmerey daß ist!
Ich hab woll brief, die nerrisch sein,
Auch seltzam lieder vnd büechlein,

Zum Vnfleiß:

Waiß aber nit, was dhaben wolst.

**Cuntz Haß** redt gleich für sich selbs vnd meint die zwen Bauern, daß sie ihn nimmer khennen wollen, da sie ihn zuvor wol gekent haben:

Es sind die leutt so mechtig stoltz,
Ich denk der zeitt, vnd ist nit langk,
Daß man mich auch gar woll hatt kandt,
Weiß aber nit, wie es zugaht,
Daß man ietzt mein vergeßen hatt.

**Heintz** wundert sich mit dem finger, nimbt dem Haßen die Handt, schlecht im drein, vnd spricht:

Schaw, greus dj God, dou louse Protz!
Hey schaw, wei dos dou mein sou spotst,
Verarg mirs nit, i bidt, i bidt!
I hob einkh wärlaj[3]) kennet nit,
Mäin Hos vnd auch mäin lieber Roll.
Es secht wol, mir sein olle voll.
Eitze[4]) wirts Jhor zum End schierr säin,
Sou mous i weiter kauffen äin
Aen Leszettl[5]) aufs kinfti Jhar.
Eiß doch eitzä sou wunderbar,
Dos mä niet wais, wei men eiß deinn.
I wolt, der teifel feuret den hin,
Der deises Norrwerg[6]) hatt erdacht
Vnd die schändle zwispolt gmocht.

**Martin Roll**[7]):

Ma waes neit, ists schwartz oda weiß.
Dos aen sogt, dos mes weiter werd
Sou mochen, wieß gewest ist ferd[8]);
Dos ander sagt, sei naens, sei naens[9]).
Mi wundert däin, was sagst, was maenst.
Me kheatt[10]) deis long neit widerumb,
Dou derfts neit deinkhen drauf darumb,
Eiß es sou gar aen seltzams gwirr,
Dos me dadurch weirt oller irr,
Waes neit, weß man sie holten soll.
Nied wunder waers, aens weur gar toll,
Waes man doch neit, eiß naens oder ja[11]).

**Matz Blaßnbrey** giebt ihm ein Calender vnd spricht:

Da hastu ein, Vnfleiß, sich da,
Hast eben ein, wie du begerst.

**Heintz Vnfleiß:**

Schau, dos dmj[12]) holt nur recht gewerst,
Vnd gei mir aen auf d noj reglion.

**Matz Blaßnbrey:**

Ein solchen ich dir geben han.

**Liendl Mischewein** der wirth geht aus seim Haus, steht zum Blaßnbrey vnd schawet die Brief an, zu dem sagt

**Cuntz Haß:**

Grueß euch God, Herr Mischewein!

**Liendl Mischewein:**

Habts dankh, es solt mir willkhomb sein.
Gehts nit ein weil herein zue mir
Vnd trinkts ein Köpfle[13]) wein und bier?

**Cuntz Haß:**

Ey ja, es därft geschehen schier,
Ich trinkh ja lieber wein denn bier,
Sind gleich auch darumb khommen her,
Finden aber gleich ohngefehr
Sitzen allhie den gueten Man

---

1) Die alten. — 2) Herrenleute. — 3) Wahrlich. — 4) Jetzt.
5) Aderlasszettel? — 6) Narrenwerk.
7) Die Rede Martin Rolls scheint ausgefallen zu sein, da die Verse 135–146 ihrer Mundart zufolge offenbar dem Heintz Vnfleiß gehören; auch fehlt zu Vers 135 das erste Glied des Reimpaares.
8) Fert, ferten = voriges Jahr.
9) Es sei keines.
10) Me kheatt = mi keit = mich kümmert.
11) Ist's nein oder ja.
12) Daß du mir.
13) Köpflein ist als Mass für Getränke an einigen Orten noch jetzt üblich.

Brief feyl vnd auch Calender han.
Wie wir allso ein wenig stehn,
Khommen herzue auch diese zwen,
Heintz Vnfleiß vnd Hans Wirrebarth,
Vnd klagt der Vnfleiß gleich gar hart
Vber die newen schellmerey,
Die ietzt neulich auf khommen sey,
Vnd daß so seltzam sey verwirrt,
Die leutt macht gantz vnd gar verirrt.
Nun wust aber nit der Blaßnbrey,
Was es wer für ein Schellmerey.
Bieß Vnfleiß saget, was es wer,
Vnd nimmet den Calender her,
Den ietzt der Pabst hab fürher pracht,
Gantz Teutschland damitt ihr[1]) gemacht.
Durch daß wir aufgehalten sein,
Wern sonst schon lengst gang[en] hinein.

Liendl Mischewein:

Was?
Solt denn ein schellmerey sein das,
Daran die Päbstlich heiligkeitt
So viel vnkosten hatt gelaitt?
Das laß nur nicht oft hörn von dir!
Es wird sonst laid dir, glaub du mir.
Wenn daß Fürstlich Durchlaichtigkeitt
Von dir solt werden angezeigt,
Man wird dir vbel fahren mit.

Heintz Vnfleiß wirft bede Hand auß:

O mein gesell, es graust mir nit.
So wilstu mäin verräther sain?
Daß höur i wol, main Mischewein.

Liendl Mischewein:

Ich bin drumb käen verräther nicht.
Dieß gebueret mir von aedes pflicht,
Wenn was vnzimlichs würd gesäit
Von fürstlicher Durchlaichtigkeitt,
Das ich das nit verschweig[en] soll.

Hänßl Wirrebarth:

Ja so stel wol, so hör i wol,
Daß dneit[2]) verräthst, allaen das
schergst[3]).

Liendl Mischewein:

Die warheit du hiemitt verbergst.
Den noj Calender ihr caßirt
Der durch den Pabst ist korrigirt.
Damitt ihr nit allein veracht
Das werkh, sondern ders hatt gemacht.
Kumbts aus, so meust es gwieß in pan.

Hänßl Wirrebarth:

Sou wölln wir holt in der bus gahn.
(Ironia.)
Aen scheuns werg ists, wers glauben will:
Kousts gläj woß will[4]), eiß nit zu vill.
I maen, es schoff aien groußen nutz.
Vnd sey auch ainer voll lauter trutz,
Der mei dos werg verachten sollt,
Vnd wär är nur glaj, wer ar wolt.
Den K . . . i viel klueger ocht
Dann der das Norrwerg hott gemocht.
Mit seim geschräj er anzaegst fräj,
Dos der Calender neit recht saj.
Es hob ihn gleich gmocht, wer da wöll,
Der Pabst, der toifel in der hell,
So ist er dennester[5]) nit recht.
Vnd wen der toifel dawieder fecht,
So meust dej dog lang fürhin mehr
Vmb zehen dog zunemen ehr,
Denn sonst noch ollwegn eiß geschehn.
Nun will i doch nur gern zusehn,
Ob an der noien schellmerey
Luciens dog[6]) der kürtzte sey
Odr ob der olte noch sey recht.
I kans doh gar nit glauben schlecht,
Daß grad eitze solt heben an
Vnd na dem noien Calender gahn,
Da doch vorherr wol hundert jar
Der olt Calender neit vnrecht war,
Vnd solt nit reden erst davon.
Das werd i mej nit wehren lohn,
Ma wirrt meis äj väbeiden kaum.
I wolt, es hing der ann ein baum
Midt seiner Physimukerey
Vnd mitt der noien schellmerey,
Der dei Zweispalt hott angericht.
I sogs, wei mies om hertzen ligt,
Vnd frog käin hor neit na dem Pabst.
Vnd dou wolst mie verbieden dos,
Das i nied reden solt davon?
I säeh di wol ni weg[7]) nied on,
I wolt den Schergen nemen ehrn[8])
Vnd ihn dermaßen dir [inbehrn][9]),
Dos dmiest aen Johr denkhen an mj.

1) Irr. — 2) Du nichts. — 3) Schergen, anklagen, verklagen.
4) Koste es gleich, was es wolle.
5) Dennester (dennest) = dennoch.
6) St. Luciatag, der 13. Dezember.
7) Nie wegs = keineswegs? — 8) = den Angeber eher nehmen[?]. — 9) Einprügeln.

**Liendl Mischewein:**

Potz drach, schaw nur, wie fürch ih dih!

Hänßl Wirrebarth greift zur Präxen[1], will sie außziehen, sie will aber nit ausgehen; da vexiert ihn Liendl vnd spricht:

O mein, steckh dwehr in dscheiden ein!
Es schmeist dir sonst ein hund darein.

Hänßl wirft die Präxen wegk, lauft zu, stöst den wirth fürs hertz hinder sich und spricht:

Woss? host viel mangels noch an mir?
I gai bold aiens in dgoschen[2] dir.

Schlecht ihn ins gsicht, vnd immer auf ihn, vnd spricht:

Sehin mid däiner dischputatzn!
Du därfst di gar vmb ni nied kratzn,
Was vom Calender halte ich.
Sehin, bist redlaj[3], wehre dih!

Liendl schlegt wider zue in ihn vnd spricht:

Villeicht ih denn von dir das leid,
Du loser roßdieb?

**Hänßl:**

Nit ein Meid[4].
Ich hob kain rouß gestoulen dir.
Dou thoust gewolt vnd vnrecht mir
Vnd mogst wol selbs aien diebt auch sein.
Du häist woll billäj[5] Mischewein,
Du mischt den wein vnd ihn verfelscht
Vnd stilts den leiten ob ihr geldt,
Bist billicher aien deibt denn ich.
Dou kansts mitt worhait sogen nied,
Dos ih ain rouß gestolen hob
Mäin lebenlangk, du golgenrob.

**Liendl Mischewein:**

Was sogst?

**Hänßl Wirrebarth:**

Wos frogst? dou beist ein deibt.

Liendl felt wider an Hänßl und spricht:

Vnd das der hencker dich betrueb!
Solst deinn aien diebt häißen mich?

Er wirft den Hänßl nider, schlegt auf ihn vnd spricht:

Gelt, gelt, jetzt will ich lehren dich.
Bin ich ein diebt? sag her behend!

Heintz Vnfleiß lauft zue, reist ihn wegk, schlegt auf ihn vnd spricht:

Vnd das dich denn Papst marter schendt,
Dou louser diebt, los o be zeitt,
Ode ih will dj noh schlagn heutt,
Das ma di mous trogn gehaus[6],
Vnd troll die wegk! Hänßl, steh auf!
Gehst nied bold wegk, so schaw auf dih!
Ih will di stoußen hindaisich,
Dos dmid der noßn in Kouth aufstehst.

**Liendl:**

Wen nur nid dhosen mir nicht blest.

Heintz lauft zue ihm; er lauft ins hauß vnd spricht:

Es[7] seid zween lose diebt oll beid.

**Heintz:**

Wie sogst? host noch neit dein beschäct?
So will ich ihn dir geben erst,
Dast ligst vnd olle vier aufkherst.
Ih will dj näimlaj schiegn[8] lern,
Dos dgott dein herren moust begern.
Dou thoust glaich, wie die khinder thaun,
Machst nur viel wort vnd laufst davon.

Sie nemen ihre Präxen wider zu sich. Heintz zalt Matzn den Calender vnd spricht:

Nur mous dos Norrwerg hoben ich,
Will anderst ind Zeitt richten mich.
Sonst ich es nied ansehen wolt,
Das ich mir der aens kauffen wolt.
Es ist in Gott so gschaid, ich acht,
Dos ers viel beßer hob gemacht,
Den es der Pobst noch mach[en] khan.
Drumb holt ich auch nichts nied davon,
Will mich dem olten holten noch
Mid meim thuen, wos d[er] Pobst auch sog;
Vnd wenn er noch der höchste wär,
Dennest ih mich an ihn nied khaer.

Er geht davon, zaigt Blaßnbrey den Calender vnd sagt:

Nue, Blaßnbrey, gesegn di God!
Sieß? dos ist main.

**Matz Blaßnbrey:**

Es hatt nit noth.

Sie gehn beide davon, Heintz redt mit dem Hänßl vnd spricht:

Leicht ma mi dos verbieten wolt,
Das ih davon nied reden solt?
Ih sogs holt, wieß vmbs hertz mir ligt.

---

1) Die Brächsen, eine Art säbelähnlicher Hippe, verächtlich Schwert.
2) Goschen = Mund. — 3) Redlich. — 4) Nicht im geringsten. Meit, eine kleine Münze. — 5) Billig. — 6) Gen Haus. — 7) Ihr beide. — 8) Schiggen, mit schiefen, einwärts oder auswärts gesetzten Füssen gehen, verächtlich = überhaupt gehen.

Die lapperey gefelt mir nit,
Will er verkheren zeitt vnd dog,
Onders denns God geschoffen hott.
Leicht er Christi Stodtholter ist,
Er heist woll recht der Entenchrist,
Dem vnsers Herren thuen nit gfelt,
Wie ers hatt gordnett in d[er] welt,
Vnd darff sich dennest rüehmen frey,
Das er Christi Stodtholter sey.

Hänßl Wirrebarth:

Ja wol, deß teufels in der hell
Sein Stodtholter vnd auch sein gsöll.
Demselben helt auf erd er haus,
Der wird ihn auch aiens zahlen aus,
Wie ers long hatt verdienett recht,
Daß foir[1]) ihm vbern kopf zamschlecht.

Sie wöln voneinander gehn, spricht Hänßl:

Nun, Haintzl, wilst jetzt gehn mit mir,
Das magstu thuen, es steth bej dir.

Haintz Vnfleiß:

Naens, ich mus auch hin haemb zue hauß.
Wier sein gar lang gewesen aus.
Zue gueter nocht enkh vberoll.

Do nimbt er den hut ab und wehet ihn mit der hand umb.

Hänßl Wirrebarth:

Dank aj God zou tausend mahl!

Sie gehen ietzt bede ab. Bißher stehen die bede Burger immer vnd sehen zue, jetzund hebt Cuntz Haß an, vnd redt mit dem Blaßnbrey, vnd spricht Cuntz Haß:

Schaw, Blaßnbrey, das hast alls du
Mit deinem Calender gerichtet zue.

Blaßnbrey:

Wie so, das ichs hab zugericht?
Ich bin dazu kein vrsach nicht;
Ich gieb Calender hin vmbs gelt,
Schlag sich denn drumb gleichs wems gefelt.
Den Pabst ich auch nicht achte gar,
Wer nur geldt giebt, dem gieb ich wahr.

Martin Roll:

Mein lieber Matz, du hast gantz wahr,
Daß kummert dich nit vmb ein haar,
Ob jemand sich darumb wolt schlahn;
Da hastu gar kein mangel an,
Kauf man dir ab der waar nur viel,
Mach darnach gleich mitt, was man will.

Cuntz Haß zum Rollen:

Wir bleiben gleich hie allso stehn.
Ich meint, wir woltn ihns wirthaus gehen,
Wird aber nun schier werden zu spatt.
Zu dem der wird ein grollen hatt
Noch här von itzigen rauffen an,
Daß sie mitander ghabt jetzt han.
Vnd weil dabej wir wahren stahn,
Möcht er mit vns was fangen an
Vnd etwan fuehren in ein badt,
Daß vns daraus entstünd groß schad.
So thuet der abend auch hergahn,
Das wir gleich wern zu schaffen han,
Dieweils hinein ist zimlich ferr,
Daß man die thor nit for vns sperr,
Bieß wir hien khommen für die stad.
Drumb laß vns gehn, daß ist mein rath.
Es soll mir daß viel lieber sein,
Als hett ich drunkhen viel Köpf wein,
Daß ich gesehen hab diesen straus.
Wenn wir nun khommen heim zu haus,
So khönnen wir dann auch verriechen[2]),
Das wir was neus hie han gesehen.
Ist aber nit ein wunder ding?
Man hielts anfenglich gar gering,
Wieß dann auch anzusehen war,
Da erstlichen der Pabst gepar
Diesen Calender vnd ihn pracht
In Teutschland: da hatt man kein acht,
Daß solt dergleichen draus entstehen,
Wie wir jetzund han angesehen;
Wiewol das ist zu rechnen nicht,
Für dem, was noch wol mehr anricht
Der New Calender pabstlich zucht.
Darumb denn auch billich verflucht
Den Pabst sambt seim Calender new
Ein jeder, der will halten trew
In dem, was er dem lieben Gott
In der Tauff zugesagett hatt.
Auch Daniel zeigt klärlich an,
Daß sich der Pabst werd vnterstahn
(Den er fürn Antichrist erkendt,
Ein kind in des verderbens nendt)
Zu enderen gesetz vnd tag,
Wie ers dann jetzund hatt vollbracht.
Darumb kein Christe leugnen khann,
Wenn er will recht sonst sagen than,
Der Pabst eben derselbig sey,
Auf welchen gehn die Prophetey,
Die Daniel vns deuten ward
Vnd vns vor langest offenbart
Den Pabst vnd des verderbens kind,
Wie man in Daniel das find

1) Daß das Feuer. — 2) Bekannt machen.

Am siebenden Capittl stehn.
Wem solches ernst zu lesen ist,
Der wirt es finden darinn gewieß.
Nun hatt aber Christus der Herr
Verbotten seinen Christen sehr,
Fürm Antichrist zue hüeten sich,
Bej leib mit ihm zu heuchlen nicht,
So lieb ihm sey die Seeligkeitt
Von seinem Vatter ihm bereitt.
Wer aber ja will folgen nicht
Deß Herren Christi vnterricht,
Sondern sein trewe lehr veracht
Vnd sich dem Pabst anhenglich macht
Mitt fuchsschwantz vnd mitt heucheley,
Der hab letzt acht, wieß ihm gedej.
Denn er wird endlich gar zu spatt
Wol sehn, wem er geheuchlett hatt;
Mitt dem er dann auch nemmen wird
Endlich sein lohn, der ihm gebird,
In hellen qual vnd schwerer bein,
Der ewiglich kein end wird sein.
— Darumb, o lieber trewer Herr,
Behütt vns für des Pabstes Lehr,
Daß die nitt vnser hertz berühr
Vnd vns von deinem wort abfür,
Zu lesteren dein teuhres bluett,
Wie dann der Pabst dergleichen thuett,
Daß wir auch mitt ihm werden nicht
Endlich verdammet ewiglich,
Durch deinen Sohn Herr Jesum Christ,
Der ewig bey dir lebt vnd ist! Amen.

Zum Blaßnbrey.

Zue gueter nacht, mein Blaßnbrey,
Der liebe Gott stets bey dir sey.

Blaßnbrey:

Mein lieben herrn, ich sag euch dankh.
Ich will auch nit mer warten langk,
Will gleich mein waar von stund an
Aufgeben vnd ind herberg gahn;
Ich löse doch kein gelt heint mehr,
Dieweils gleich abend wird daher.

Berlin-Charlottenburg. Daniel Bothár.

## Ein Nachtrag zum Spruch der Toten an die Lebenden.

Im folgenden möchte ich eine Ergänzung zu meiner Mitteilung in dieser Zeitschrift 22, 293f. bieten, zunächst aus einer Handschrift der Stadtbibliothek zu Elbing (F 14).

1. Caspar Schütz, mehrere Jahre Professor in Königsberg, später Sekretär in Danzig († 1594), bekannt besonders als Verfasser der 'Warhafften und eigentlichen Beschreibung der Lande Preussen' (Zerbst 1592), aber auch einer Reihe anderer Schriften[1]), hinterliess im Manuskript eine Sammlung lateinischer Gedichte 'Sacrorum poematum liber', worin sich als Nr. XI in der Abteilung 'Carmina funebria' folgendes Epigramm findet, das in eigentümlicher Weise den Spruch anführt:

Epitaphium Euphraeniae.
Qui transis teneraeque legis monimenta puellae
Condita, vis tibi me dicere, quis fuerim?
Ecce leves cineres, ossa, et cum pulvere glebam,
Cum tibi mors veniet, tu quoque talis eris.
Cumque jacebis humi defunctum et putre cadaver,
Tum demum qui sis dicito, qui fueris.

2. Unter den gedruckten Epitaphien sei an erster Stelle die Inschrift auf dem berühmten Grabstein Till Eulenspiegels zu Mölln erwähnt, wenn auch die älteste Nachricht darüber sich erst bei Johan Höppner 1536 findet[2]). Ich teile sie aus einer in dieser Frage bisher nicht erwähnten Aufzeichnung mit:

---

1) Preussische Sammlung I (Danzig 1747), S. 596—620 enthält seine Biographie und verzeichnet seine Schriften.

2) Ch. Walther im Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 19, 67.

Anno 1350 is dese Steen opgehaben/
Und Til Ulenspigel lent hier unten begraben.
Merkt wol/ und denkt dran/ wat ik gewest sy op Erden
All de hier vorover gahn, moten mi ok glich werden.
(Zusatz Scherffers: Negatur aliquatenus.[1])

3. Andreas Hondorff, Pfarrer zu Droyssig († 1572), hat in dem Promptuarium exemplorum, Historien und Exempelbuch (besorgt durch Vincenz Sturm. Leipzig 1577) S. 468 bei dem Kapitel 'de morte' an Alfons V. von Aragonien den Weisen († 1458) erinnert, der auf die Frage, was Könige und gewöhnliche Untertanen, Reiche und Arme, Weise und Unweise gleich mache, die Antwort erteilte: 'die Asche', da von allen nach dem Tode nichts anderes übrig bleibe. Darauf lässt der Verfasser einen Spruch folgen, der nur eine unbedeutende Variante zu den von Storck oben 21, 57f. unter Nr. 38 (16. Jahrhundert), Nr. 59 (von 1601) und Nr. 68 (13. Jahrhundert) aufgeführten Beispielen bildet:

Defuncti ad viatorem.
Vos qui transitis, nostri memores modo sitis,
Quod sumus hoc eritis, fuimus quandoque quod estis.
P. G. P. K.

Ihr die allhier fürübergeht/
Denckt wie die sach mit vns jetzt steht.
Wie wir jetzt sind/ so werd ir werdn/
Wie ir jetzt seid/ warn wir auff Erdn[2]).

1) Wencel Scherffers Geist- und Weltliche Gedichte. Erster Teil. Zum Briege MDC.LII (Königl. Bibl. Berlin: Yi 2366) S. 715 Nr. 25. (Der Verfasser starb als Organist zu Brieg 1674.) Die Inschrift auf dem Grabstein selbst, ausser bei Lappenberg (Thomas Murners Ulenspiegel [Leipzig 1854] vor dem Titelblatt) auch bei Karl Schattenberg, Till Eulenspiegel und der Eulenspiegelhof in Kneitlingen (Braunschweig und Leipzig 1906) S. 19 auf dem nach einer Zeichnung von A. Wolf in Bremen abgebildeten Denkmal, hat an letzterer Stelle folgenden Wortlaut: Anno 1350 is duss | en vp gehave ty | le vlenspegel lig | hir vnder begrave. | marcket wol und | dencket dran wat | ick gewest si vp e | l de hir vor | gan. moten mi | glick wer. | Fast gleich lautet die Inschrift in der von Lappenberg (S. 328) aus der Chronik von Dreyer 1631 angeführten Fassung. Dieselbe ist auch von Bobertag (Volksbücher des 16. Jahrhunderts, Kürschners Deutsche National-Literatur 25, 5) abgedruckt. Nach Walthers Bemerkung a. a. O. S 66 steht aber statt li [Lappenberg: 'schwach erkennbar noch gt'] nur le, das zu lent oder leent zu ergänzen ist. 'Der Stein hat durch Behauen der Längskanten gelitten'. Die richtige Lesart bei Scherffer. Dass am Schluss der ersten Ausgabe des Volksbuchs von 1515 und späterer Drucke ein anderes 'Epitaphium' steht, sei beiläufig bemerkt. Die verschiedenen Formen erwähnt Walther a. a. O. S. 64. 65. Den Abdruck zweier lateinischen Epitaphien Eulenspiegels ('Epita: Nobilis parasiti Oulenspigel') in einer Ausgabe und lateinischen Übersetzung der homerischen Batrachomyomachie, im April oder Mai 1513 zu Wittenberg bei Johann Grünenberg erschienen, gibt Otto Clemen in der Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen, Jahrgang 1904 Heft 3 (Hannover 1904) S. 369–370. Die Stelle im zweiten Epitaph: Nolui humatus hac humo jacere: | Supinus aut stare: sed cubans sedere erinnert an das 'lent' (lehnt) bei Scherffer und in dem Epitaph eines Erfurter Drucks des Volksbuchs von 1532. Walther a. a. O. S. 65.

2) [Dieselbe Fassung und Übersetzung auch bei Joh. Strauss von Elsterberg, Wider den Kleider-Pluder Pauß vnd Krauß Teuffel, o. O. u. J. (1580) B 4: 'Mir gefallen hertzlich wol die zwey Verslein an jenem Beinhause, da die Todten zum Lebendigen also sagen: Vos qui etc.' Mitteilung des Herrn Prof. C. Müller-Fraureuth in Dresden-Strehlen.]

In der lateinischen Übersetzung des Werkes von Hondorff, welche Philipp Lonicer herausgab (Witebergae 1604), wird ebenfalls das Wort des Königs Alfons angeführt und darauf bemerkt (S. 892): Itaque elegans continetur admonitio in his versiculis sepulchro alicubi inscriptis:

Vos qui transitis [etc.]
Et rursus.
Gott ist warhafftig vnd gerecht.
Hie ligt der Herr vnd auch sein Knecht.
Nun ir Weltweisen tret herbey /
Sagt welches Knecht oder Herre sey.

Dann wird eine lateinische Übersetzung davon gegeben.

4. In einer zu Halle 1637 von dem Goldschmied Hans Rockenthin 'vor sich, sein Weib und Kinder' errichteten Grabstätte sind auf dem Stein die unter 3 aufgeführten Texte in gedankenloser Weise zu einem vereinigt:

All die ihr hier vorüber geht /
Seht / wie die Sache mit uns steht /
Wie Ihr seyd / waren wir auf Erden /
Wie wir seynd / werdet ihr auch werden /
GOtt ist wahrhaftig und gerecht /
Hie lieget der Herr und der Knecht /
Ihr Weltweisen trett herbey
Sagt / welches Knecht oder Herr sey.

Dann folgen noch vier Verse, in denen die Hoffnung auf ein Leben mit Christo ausgesprochen ist[1]).

5. Zachariae Lundii Allerhand artige Deutsche Gedichte Poemata, Sampt einer zu End angehengter Probe . . Apophthegmata. Leipzig 1636. 8° (Königl. Bibl. Berlin: Yi 1333). Auf S. 87 steht folgende

Grabschrifft.
WAs du jetzunder bist, war ich vorhin auff Erden:
Was ich anjetzo bin / das wirst du auch bald werden:
Den Weg, den du jetzt gehst / den bracht ich offtmals hin /
Bald wirst du diesen gehn / den ich jetzt gangen bin.

Lund († 1667) war Sekretär und Vikar im Schlosse Arhus auf Jütland.

6. Wenzel Scherffers Leichengesänge und Grabschrifften. Ao 1646 (am Schluß:) Gedruckt in der Fürstlichen Stadt Brig durch Christoph Tschorn in Verlegung deß Autoris 1646. kl. 8° (Stadtbibl. Hamburg: POV 117) S. 144:

Mortuus ad vivos.
Nil fragile a fracto differt: quod tu esse solebas,
Ipse fui, fies tu quoque sum quod ego.

Der verstorbene redet die lebenden an.
Octonarii
Gebrechlichs und zerbrochenes helt wenig unterscheid in sich /
Was du warst Ich gewesen bin, wirst werden auch was jetzund Ich[2]).

---

1) Coemiterium Saxo-Hallense. Das ist des . . Gottes-Ackers der . . Stadt Hall in Sachsen Beschreibung . . von Johann Gottfried Oleario. Wittenberg 1674. 4°. S. 148 (Stadtbibl. Hamburg: I A. VI 12).

2) Dieses Werk ist in dem Artikel von Erich Schmidt über Scherffer in der Allgemeinen Deutschen Biographie 31, 116—118 nicht erwähnt. P. Drechsler in der Dissertation über Scherffer (1886) S. 59 weist auch in Fürstenstein ein Exemplar nach.

7. Monumentum amoris ac doloris in obitu Casparis Joannis Krackii († 31. August 1685), regiae civitatis Dirschaviensis consulis, Dantisci 1685 (Stadtbibl. Elbing: U 7 Misc. 2). Darin folgendes Epitaphium:

. . . es ist der alte Bundt
Mensch! Du must sterben / und das ist schon allen kundt.
Drumb liebster Wanders Mann / merck Du / daß hier auf Erden
Ich / Du / Er / Wir / Ihr / Sie müssen zu Aschen werden:
Bedenck / der Ruhende / der spricht: Was heute Mir
Geschehen ist / das kan begegnen Morgen Dir.
Joachimus Stüveus / Pastor Primarius
Rügenwaldensis & Venerandae Synodi Senior.

8. In der Kirche zum Heil. Leichnam in Elbing haben 1745 die Brüder Samuel († 1768) und George Pölcke († 1761, unverheiratet) ein Erbbegräbnis 'vor sich und ihre Erben' anlegen lassen, welches, abgesehen von einigen anderen Inschriften, in Majuskeln das von mir oben 22, 293 erwähnte Epitaph mit kleinen Änderungen wiederholt:

Mensch betrachte mich Was ich bin wirstu werden
Was du bist war ich Nemblich Staub Asch und Erden.

Schliesslich sei wegen des verwandten Inhaltes auf die Anrede eines Greises an einen Jüngling in einem Epigramm Owens hingewiesen:

Est mea vita brevis nec tempore longa futura est,
Est tua longa, brevi fiet et illa brevis[1]).

Elbing. Leonhard Neubaur.

## Die Volkskunde als Prüfungsgegenstand in Schweden.

Die Anerkennung unserer Wissenschaft hat einen guten Schritt vorwärts getan. Wenngleich an verschiedenen deutschen, skandinavischen, slawischen und italienischen Universitäten Vorlesungen über Volkskunde gehalten werden, so war diese bisher doch nur in Helsingfors als Examensfach für die Kandidaten der Philosophie (seit 1905) zugelassen. Jetzt hat die philosophische Fakultät der schwedischen Universität Lund, an welcher der tüchtige Forscher Dr. C. W. von Sydow wirkt, auf ihren Antrag vom Könige die Ermächtigung erhalten, bei der Prüfung der Kandidaten der Philosophie (die eher unserm Doktorexamen als der staatlichen Lehramtsprüfung zu vergleichen ist) auf deren Gesuch die Volkskunde (folkminnesforskning, auch folkkunskap genannt) als gleichberechtigtes Examensfach zuzulassen. Die uns vorliegenden Druckschriften[2]) enthalten neben interessanten Gutachten von Krohn, Lundell, Feilberg, Olrik, Olsen und Moe auch einen von C. W. von Sydow entworfenen Studienplan und die Anforderungen, welche für die drei Zeugnisgrade gestellt werden. Zu dem Studium der mündlichen Volksüberlieferungen kommt natürlich eine gewisse Kenntnis der materiellen Kultur, Mundart, Religionsgeschichte, älteren Literatur und Mythologie hinzu. J. Bolte.

1) Epigrammatum Joannis Owen, Cambro-Britanni, quae hactenus prodierunt libri decem. Elbingae, Wendelini Bodenhausen. Anno 1616. Im Liber tertius ad Henricum Principem Cambriae Nr. 63: Senex juvenem alloquitur. Dieser Druck ist bei William Thomas Lowndes, The Bibliographer's Manual of English Literature VI, 1749 unter den Ausgaben der Epigramme Owens nicht erwähnt.

2) Utredning rörande folkminnesforskning såsom examensämne i filosofiska fakulteten vid Lunds universitet. Lund 1912. 32 S. — Folkminnesforskning såsom examensämne II: Protokollsutdrag. Lund 1912. 15 S.

# Bücheranzeigen.

**Landeskunde der Provinz Brandenburg.** Unter Mitwirkung hervorragender Fachleute herausgegeben von Ernst Friedel und Robert Mielke. III. Band: Die Volkskunde, von R. Mielke, Wilibald von Schulenburg, H. Lohre und A. Kiekebusch. Mit 272 Abb. im Text, 19 Tafeln und 1 Karte. Berlin, D. Reimer 1912. XVI, 460 S., geh. 4 Mk., geb. 5 Mk.

Eine Besprechung dieses inhaltsreichen Bandes müsste eigentlich, damit jeder der beteiligten Autoren zu seinem vollen Recht käme, unter verschiedene Referenten verteilt werden. Namentlich wird der vierte Teil des Bandes, die Vorgeschichte der Mark Brandenburg von Dr. A. Kiekebusch, nur von einem archäologischen Spezialisten vollauf gewürdigt werden können. Ich muss mich in der Hauptsache darauf beschränken, festzustellen, dass — soweit mein Urteil in diesen Dingen reicht — die Aufgabe mir geschickt gelöst scheint. Die Darstellung ist ansprechend, die Abbildungen im Text und auf den beigegebenen Tafeln sind gut. Zweifelhaften Fragen gegenüber wird vorsichtige Zurückhaltung geübt, so auch bei Besprechung der Theorie Kossinnas über die Verwendung archäologischen Materials zur Bestimmung von ethnographischen Grenzen. Verf. hält die Theorie im Prinzip für richtig, ohne sich auf die bis jetzt erzielten Ergebnisse schon festlegen zu wollen: für die Mark wären diese natürlich von grösster Bedeutung, denn es handelt sich um nichts Geringeres, als dass nach Kossina die Grenze zwischen West- und Ostgermanen mitten durch die Provinz gehen soll. Auch ich möchte dies noch nicht zu den absolut sicheren Ergebnissen der Prähistorie rechnen. Sicherer ist wohl die Scheidung der archäologischen Hinterlassenschaft der Germanen und Wenden, obwohl auch hier manches zweifelhaft bleibt. Verf. betrachtet z. B. das Götzenbild von Alt-Friesack als wendisch, und die Möglichkeit slawischen Ursprungs liegt vor. Dann widerspricht es aber, wie K. selbst angibt, den Nachrichten mittelalterlicher Schriftsteller, wonach die Wenden Kunstfertigkeit im Holzschnitzen gehabt haben sollen. Andererseits ist nun aber auch zu beachten, dass das Bild in der Technik zu echt germanischen Funden der Bronzezeit stimmt[1]; ich nehme deshalb an, dass es tatsächlich aus dieser Zeit stammt und zur Hinterlassenschaft der damals dort sesshaften Germanen gehört.

Die übrigen Teile des Bandes leiden unter einer etwas gezwungenen Einteilung in die Abschnitte: Äussere Volkskunde, Innere Volkskunde und Volksdichtung. Diese Einteilung ist eine Folge der Verteilung des Stoffes unter die drei Bearbeiter, sie ist aber nicht in allem sachlich geboten. Gehört etwa die Volksdichtung nicht zur inneren Volkskunde, und warum ist die Heilkunde mit Zauber und Segen zur äusseren Volkskunde gerechnet? Ich sehe dabei ganz davon ab, dass der Ausdruck 'äussere' Volkskunde mir überhaupt nicht glücklich scheint.

1) Vgl. meine Altgermanische Religionsgeschichte 1, 216 ff.

Indessen die Einteilung ist schliesslich Nebensache, wenn nur der Inhalt befriedigt, und das darf im grossen und ganzen bejaht werden. Ungleichmässigkeiten sind natürlich auch hier vorhanden, und vollständige Sammlungen für irgendein Gebiet dürfen nach Anlage des Werkes nicht erwartet oder verlangt werden.

So war Lohre im Abschnitt Volksdichtung darauf angewiesen, Proben zu geben, um die einzelnen Gattungen zu charakterisieren. Er hat dabei den auf der Berliner Bibliothek aufbewahrten wertvollen handschriftlichen Nachlass Ludwig Erks benutzen können und gibt auf Grund dessen eine gute Übersicht über den Stand der Volksdichtung in der Mark um die Mitte des 19. Jahrhunderts, über die wir eben durch Erks Sammeltätigkeit am besten unterrichtet sind.

Im vorhergehenden Teil 'Innere Volkskunde' von W. v. Schulenburg enthält der erste Abschnitt unter der Aufschrift 'Sage' in der Hauptsache eine Übersicht über die in den Sagen enthaltenen abergläubischen Vorstellungen des Volkes, die sich an die alten Götter, an seelische Wesen und Dämonen, an allerhand Örtlichkeiten usw. anknüpfen. Hinzu treten einige historische Sagen (vom alten Fritz) und Ortssagen. — Der Abschnitt Märchen befriedigt weniger; er enthält neun Nummern, die aber grossenteils ohne jedwede Angabe der Herkunft abgedruckt sind. Soll das bedeuten, dass sie allgemein sind? Das ist doch kaum anzunehmen. Gerade bei Märchen, bei denen so viel darauf ankommt, genau die Stellung festzulegen, die sie im Volke noch haben, dürfte nicht unterlassen werden, anzugeben, woher sie stammen, ob sie nach mündlicher oder schriftlicher Überlieferung wiedergegeben werden usw. Es fehlt leider auch eine Angabe, ob diese Märchen die ganze Ausbeute darstellen, welche die Mark noch liefert. Man sollte endlich heute überhaupt keine Märchen veröffentlichen, ohne die Nummer von A. Aarnes Typenverzeichnis hinzuzusetzen.

Sehr reichhaltig ist der letzte Abschnitt dieses Teiles, 'Das Jahr und seine Feste', eine Materialsammlung, vielfach im Telegrammstil abgefasst, der sich durch das Bestreben, möglichst viel zu bieten, rechtfertigen lässt, aber die Lektüre erschwert.

Eine sehr dankenswerte Beigabe zu Schulenburgs Arbeit ist die Karte, welche die Verteilung der sogenannten Zwölften-Gottheiten in der Mark illustriert. Dies Verfahren verdient Nachahmung; wir werden von vielen Erscheinungen der Volkskunde niemals ein klares Bild bekommen, wenn wir nicht mehr und mehr zu kartographischer Darstellung schreiten.

Die 'Äussere Volkskunde' von R. Mielke ist neben dem Abschnitt über die Prähistorie der reifste Teil des Bandes. Mielke, dessen Beschäftigung mit der Erforschung der Dorf- und Hausanlagen von früheren Arbeiten her bekannt ist, geht auch hier namentlich ausführlich auf die Siedelungen ein. Das die ganze Volkskunde der Provinz beherrschende Problem der Bevölkerungsmischung tritt hier besonders deutlich zutage, namentlich zeigen dies die verschiedenen Haustypen, von denen vier in der Mark begegnen: das altsächsische Haus, das hier allerdings einige tiefgreifende Änderungen erfahren hat, das fränkisch-oberdeutsche Haus, das Vorhallenhaus, das M. als ostgermanisch betrachtet (S. 57), und das wendische Haus. Von Dorfanlagen fehlt das Haufendorf Westdeutschlands, die herrschenden Typen sind der Rundling und besonders das Strassendorf, das im Angerdorf eine besondere für die Mark charakteristische Form entwickelt hat, die „schönste, reifste und landschaftlich geeignetste der ostelbischen Dorfformen“, wie sie M. nennt.

An die Abschnitte über die Siedelung schliessen sich weiter an die Kapitel Tracht, Arbeit, Verkehr, Speise und Trank und endlich Volksheilkunde; den reichen

Inhalt hier auch nur annähernd anzugeben, verbietet der Raum. Ich möchte nur, zugleich um ein Beispiel für M.s selbständige Behandlung des Stoffes zu geben, noch ausdrücklich auf das kurze Kapitel verweisen, das vom Giebel und Giebelschmuck handelt und mit einer alten, vielen lieb gewordenen Vorstellung gründlich aufräumt. Nach der namentlich in Laienkreisen herrschenden Ansicht reichen diese Giebelzeichen auf das germanische Heidentum zurück, die gekreuzten, in Pferdeköpfe endenden Hölzer sollen Wodans Ross darstellen. Mielke betont demgegenüber, dass die Giebelzeichen erst im 16. Jahrhundert konstruktiv notwendig werden, wahrscheinlich also erst dieser Zeit entstammen. Er fügt ferner hinzu, dass die wirklichen Pferdeköpfe an den Giebeln auf das Herrschaftsgebiet des welfischen Hauses beschränkt sind, und vermutet, dass in ihnen eine Nachbildung des welfischen Wappentieres zu sehen sei. Das ist natürlich ebenfalls eine Hypothese, die jedoch keineswegs schwächer begründet ist als die frühere Deutung auf Wodans Ross. Für die Mark gibt M. S. 73 eine Zusammenstellung der bei den Giebelzeichen vorkommenden Typen in kleinen Nachzeichnungen.

Die Ausstattung des Bandes ist gut; die Abbildungen kommen durchweg scharf und klar zur Geltung. Alles in allem also ein Buch, an dem der Benutzer seine Freude haben wird.

Giessen. Karl Helm.

---

**Richard Braungart,** Die Urheimat der Landwirtschaft aller indogermanischen Völker, an der Geschichte der Kulturpflanzen und Ackerbaugeräte in Mittel- und Nordeuropa nachgewiesen. Heidelberg, C. Winter 1912. VIII, 470 S. Mit 266 Abbild. u. 1 Tafel. Geh. 30 Mk., geb. 33 Mk.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, auf Braungart und sein neues grosses Werk als auf das eines Fachschriftstellers aus dem für die ältere Zeit ja allerwichtigsten Betriebe hinzuweisen. Der Verf. geht von der wohl von keiner Seite bestrittenen Annahme aus, dass die Ackerbaumethoden und besonders auch die Ackerbaugeräte, ihre Formen, Verwendungsweisen und schliesslich auch ihre Namen uns für die ältere geschichtslose Zeit Aufschlüsse von allergrösster Wichtigkeit geben können. Als Landwirtschaftslehrer und Praktiker hat er viele Jahrzehnte emsiger Forschung an diese Fragen wenden können und hat so aus einer Zeit, in der ja gerade auch der landwirtschaftliche, sonst so ruhig und ohne Katastrophen fortgehende Betrieb den grössten Umwälzungen, ja völliger Auflösung aller gewohnten und herkömmlichen Verhältnisse ausgesetzt war, ein ausserordentlich grosses, umfassendes und wichtiges Material zusammenbringen können.

Nicht als ob ich überall mit dem, was der Verf. am meisten an seiner Arbeit schätzen wird, einverstanden wäre, denn meine Theorie weist für den Ursprung unserer Pflugkultur nach Osten, und Br. ist, wie schon sein Titel sagt, für eine Entstehung unserer Landwirtschaft auf unserm Boden oder in Nordeuropa. Aber was ich volkskundlichen Kreisen nahelegen möchte, sind die vielen einzelnen wirtschaftlichen Bemerkungen. So hatte Br. in seinem älteren Werk 'Die Ackerbaugeräthe', Heidelberg 1881, schon auf manche wichtige Tatsache hingewiesen, z. B. auf die Bifänge, die eigenartigen, im fränkischen Gebiete verbreiteten, ausserordentlich hochgepflügten Beete. Ähnlich wichtig scheint mir nun, was er jetzt (Urheimat S. 102) über die Hochäcker sagt, die nach seiner Meinung teils vor-, teils nachrömisch sind.

Wie schon in seinem ersten Werk hat eben Br. eine grosse Menge verschiedenartigster Notizen gesammelt und hat sie nun hier neben seiner Beschreibung der einzelnen, z. T. ja sehr merkwürdigen und extremen Formen und Abarten der

Pflüge und anderer Ackerbaugeräte untergebracht, die z. T. ausserordentlich frappierend wirken und teilweise wirklich nicht ganz leicht ihrem Charakter nach zu beurteilen und einzuordnen sind. Wie soll ich es da dem Verf. übelnehmen, wenn er — nach meiner Meinung nicht mit Recht — den einen Teil der Pflüge aus umgewandelten Handgeräten erklären will, während er nur den andern die Entstehung als Zuggerät zubilligt? Übereinstimmen werden wir dagegen beide in dem Urteil über die eigenartig unfruchtbare, und sogar mitunter die Gebrauchsfähigkeit des Geräts vermindernde, freilich aber es auch vereinfachende Art der nordöstlichen und südöstlichen Völker, die zwar in der Passivität oder doch in der Unfruchtbarkeit für die Geschichte sich gleichstehen, sonst aber, wenn sie auch jetzt die slawische Sprache scheinbar verbindet, doch, namentlich in der Wirtschaft, aber auch in der Geschichte und besonders im Volkscharakter nichts miteinander zu tun haben.

Abweichend verhalten sich aber hier in den Geräten oft die Tschechen, die sogar eine besondere Form im Rührpflug ausgebildet haben und die ja auch sonst vielfach (z. B. in der Religion) eine besondere Stellung einnehmen. Für die historische Stellung Südböhmens ist es jedenfalls bezeichnend, wenn die Eggen auf Beziehungen zu den Schwaben deuten! Die Franken spannen bei der Egge fest und seitlich an, die Schwaben haben dagegen einen Querriegel vorne und einen verschiebbaren Zugring (S. 560). Ebenso ist sehr eigenartig, was Br. über die Harken und Rechen zu sagen hat (S. 416, 509 u. 511). Es deckt sich mit dem, was der leider inzwischen verstorbene Rhamm aus seinen Sammlungen wusste.

So haben wir Br. für eine ausserordentlich grosse Anzahl von Notizen zu danken, die sich allerdings z. T. auch über Gebiete erstrecken, die der Volkskunde nur verwandt sind, uns aber zu einem grossen Teile Material geben, das sonst verloren gegangen wäre. So über die verschiedenen z. T. sehr alten Getreidearten, die sich in den Alpen in den alten Verhältnissen entwickelt hatten und die Br. gerne erhalten sehen möchte (S. 9, 52, 53 u. 381), die aber, wenn die Wissenschaft sich ihrer nicht annimmt, wie es freilich ihr Recht und ihre Pflicht wäre, einfach verloren gehen würden. Es ist freilich mehr als fraglich, ob sich jemand findet, der diese Pflicht zur rechten Zeit übernimmt; das müsste etwa ein grosser Herr sein, der den alten Betrieb als Merkwürdigkeit und Sehenswürdigkeit erhielte. Zu hoffen ist auch da nicht viel, ist es doch bezeichnend für unsere Zeit, dass sie, die den Wert der Wirtschaft nur nach Geld abwägt und den Erfolg aller Tätigkeit in Münzwert abzuschätzen und auszudrücken weiss, für die Erhaltung hochgezüchteter Werte in Zierblumen und Obst, in Haustierrassen oder gar in besonders ausgebildeten Volksstämmen weder Verständnis, noch Zeit, noch Mittel hat. Um so grösser ist da das Verdienst der Sondergänger und 'Spezialisten', die an ihrem Teil, wie Rhamm und Br., die ihnen vom Schicksal zugeteilte Aufgabe zu finden wissen und sie in ihrer Art zu erfüllen streben.

So wäre es auch sehr zu wünschen, dass es Br. gelänge, was er sonst noch gesammelt hat, in einer recht gedrängten und recht wissenschaftlichen Form zu veröffentlichen. Denn es darf nicht verschwiegen werden, dass die Form in Stil und Ausdruck nicht immer ganz geglückt ist. Namentlich die Konzentration lässt mitunter stark zu wünschen übrig. Weniger wäre hier unter Umständen besonders viel mehr gewesen. Zum Schluss sei aber noch einmal positiv hervorgehoben, dass Br.s Ruf nach ackerbaugeschichtlichen Museen ausserordentlich berechtigt ist und dass gerade die volkskundlichen Vereine es sich zur wichtigen Aufgabe machen sollten, diesen Ruf mitzuerheben und ihn, wo er erhoben wird, aufs kräftigste zu unterstützen.

Berlin. Eduard Hahn.

**Paul Wilhelm von Keppler,** Bischof von Rottenburg. Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient. 7. Auflage. Mit 195 Bildern und 2 Karten. Freiburg i. Br., Herder 1912. IX, 541 S. gr. 8°. 9 Mk., geb. 10,50 Mk.

Das glänzend geschriebene Werk über Reisen in Ägypten, Palästina, nach Athen und Konstantinopel bietet ausser prächtigen kunstgeschichtlichen Bildern, stimmungsvollen Naturschilderungen und feinsinnigen Betrachtungen scharfe Beobachtungen von Land und Leuten in einer Reihe von volkskundlich wertvollen Einzelzügen. Mit Recht deutet der Vf. den an einer Kette über der Haustüre aufgehängten kleinen Elefanten oder das ebenfalls über dem Hauseingang angebrachte ausgestopfte Krokodil (Kairo) als Mittel, den bösen Blick abzuwenden, überhaupt böse Einflüsse abzulenken. Seligmann, Der böse Blick (Berlin, Hermann Barsdorf 1910) 2, 116 bezeichnet den Elefanten besonders als modernes Amulett in Italien; 2, 124 erwähnt er ebenfalls das Krokodil als ein in Ägypten beliebtes Abwehrmittel. Abergläubische Heilversuche, die Mütter in der Moschee Kala'ûn (Alt Kairo) an ihren Kindern vornehmen, betreffen ebenfalls den mohammedanischen Volksglauben. Nach der Ansicht des Volkes gelten in der Moschee Amr zwei Säulen am Eingang oder vielmehr deren enger Durchlass als Tugend- und Paradiesesprobe [vgl. oben 20, 169 Anm. 2]. Noch im Frühjahr 1905 sah Frau Marie Andree-Eysn, wie sie in ihrem Werke 'Volkskundliches' (Brauschweig, Vieweg und Sohn 1910) berichtet, einen gläubigen Araber sich durch das enge Säulenpaar zwängen. Man hat es hier mit dem bekannten, weit verbreiteten Brauche (Durchkriechen und Abstreifen von körperlichen Leiden oder Sünden) zu tun, für den die Forscherin manche Belege beibringt. Andere von dem Vf. geschilderte Bräuche betreffen die religiösen Übungen der Derwische. Ein grösserer Abschnitt schildert eine arabische Brautwerbung und die Hochzeitsfeier (Zug und Mahl), der der Vf. als Gast beiwohnte. Wie in deutschen Landstrichen der Hilligmächer (Eifel) oder der Mackelsmann (Sauerland) als Brautwerber eine Rolle spielt, so in Kairo die Brautwerberin ('Chatbe'), Auch vom Brautschatz ist die Rede, den der Bräutigam zahlt, ähnlich wie in Tiroler Dörfern die Kapare oder Arrha der Bursch dem Mädchen einhändigt. Als Hochzeitstag ist der Donnerstag beliebt, ein Glückstag, weil an ihm der Prophet am liebsten seine Reisen antrat und die Tore des Paradieses geöffnet sind. Der Braut sind an ihrem Ehrentage eigenartige Verhaltungsmassregeln vorgeschrieben. Über Tod und Tote im alten Ägypten und im jetzigen handelt ein anderer Teil. Ein anschauliches Bild erhält man dabei von der Totenklage ('Walwala') und der Leichenfeier, so wie sie heute noch üblich sind. Der wechselvollen bunten Trachten in Ägypten und Palästina, der Tätowierungen und Färbungen gedenkt der Vf. an sehr vielen Stellen, ebenso des Hausbaues. Gern hätte man im Register auch ein Stichwort 'Trachten' gesehen. Verstreut sind auch mannigfache Mitteilungen über Volksbelustigungen, Prozessionen, Strassenleben, Zeltlager, Zauberer, Tänzerinnen, nubische Ruderer, die sich die Arbeit mit eintönigem Wechselgesang versüssen (vgl. Bücher, Arbeit und Rhythmus). Mit tiefem Verständnis hat der Vf., der als Tübinger Professor die Reise machte, dem orientalischen Volksleben den Puls gefühlt. Sein Werk darf auch des Beifalls der volkskundlichen Wissenschaft sicher sein.

Köln. Adam Wrede.

**Otto Kürsten und Otto Bremer,** Lautlehre der Mundart von Buttelstedt bei Weimar (Sammlung kurzer Grammatiken deutscher Mundarten hg. v. Otto Bremer Bd. IX), Leipzig, Breitkopf & Härtel 1910, 270 S. geh. 8,50 Mk., geb. 10 Mk.

Über den Anteil jedes der beiden Verfasser gibt das Vorwort Rechenschaft. Aus der Einleitung erfahren wir die Lage des Landstädtchens B. (11 *km* n. Weimar), dessen Mundart zum Nordostthüringischen gehört, aber vom Schriftdeutschen schon stark beeinflusst ist; ferner, dass die Ma. der Nachbardörfer im wesentlichen auf gleicher Lautstufe steht, nur dass eine ö. von B. etwa von N. nach S. laufende Linie den Osten mit anlautendem j für g vom Westen scheidet. Die Hauptunterschiede von den Nachbarmaa. sind: mhd. î, iu > ae, û > *ao*; ei, öu > ē, ou > ō im Gegensatz zum Westthür.; dem südthür. —pf— entspricht —b—; Infinitiv —n schwindet stets, während es im Norden, dem Mansfeldischen, und im Obersächsischen, wo auch e für i viel seltener ist, erhalten bleibt. Der I. Hauptteil (S. 4—17) stellt die Laute phonetisch dar, der II. (18—199) ihre geschichtliche Entwicklung, der III. (200—208) führt die Wortformen auf, wie sie von der Ma. aus fürs Mhd. anzusetzen sind. Textproben (209—13), Nachträge und Verbesserungen, Wörterverzeichnis (220—58) und gramm. Sachregister bilden den Schluss.

Bei der Eigenart dieser Zeitschrift und dem knappen Raume muss ich mich im folgenden leider sehr beschränken, so sehr auch das gründliche Werk eine eingehende Würdigung verdiente. Aus der Lautgeschichte ist hervorzuheben: oge vor n oder l > ō, z. B. gɛflōn geflogen, fōlɛ (auf Nachbardörfern) Vogel, vgl. englisch flown, fowl, sowie der Ausfall des Dentals zwischen Reibelaut und n — wie im engl. listen, often und dem obs. Dräsen < Dresden — im ON. Rastenberg und — ein Zwischenglied *farχdn̥* vorausgesetzt — *farχɛ* fürchten. Für die Geographie der Maa. bedeutsam sind born für 'Brunnen', bax und bāx, m., Bach (wobei ich bāx für die bodenständige, bax für die vom Nhd. beeinflusste Form halten möchte), *naoɛ* neu, letzteres in B. selbst aber nur noch bei den älteren Eingeborenen, wie K. ausdrücklich betont. Überhaupt geht er dem Unterschied zwischen der Sprechweise des älteren und der des jüngeren Geschlechts überall liebevoll nach: j- für g- in B. schon zu Grossvaters Zeiten sichtlich im Rückzug; Vorderzungen-r gelegentlich noch bei älteren Leuten statt des herrschenden Zäpfchen-*r*; honəg > hōnɛχ Honig; h*ar*š > he*r*š Hirsch u. dgl.; ī und ū für die nhd. Diphthonge noch bei den ältesten Leuten in Krautheim und Grossbrembach (nw. B.); der für die Abgrenzung der Maa. ungemein wichtige Übergang -hs > -ss (s) hat dem nhd. -gs bis auf ganz geringe Reste weichen müssen: lisɛ, f., < liuhse in 'Wagenleuchse'. Wie gerade Flurnamen den alten Lautstand wahren, beweist das Beispiel Dān*r*d, m., Berg, an dem die Tonerde zutage tritt, gegen dōn, mhd. *tâhe*.

Bei manchem Erklärungsversuch kann man natürlich anderer Meinung sein. Nicht einleuchten will mir die neben andern Möglichkeiten angesetzte Entwicklung nihtes > . . . nisd > nišd, weil s > š hinter Vokal in der Ma. sonst ohne Beispiel ist. In B*ar*gɛ wird das ɛ auf *ā* zurückgeführt. Lässt sich wirklich eine Form Berk*ā* belegen, oder ist der O. N. Berka nicht vielmehr eine willkürlich 'verschönerte' Dativform < (bî der) Birke? Der Satz (§ 129): 'Anorganisches d hat sich entwickelt zwischen s und r in máxd was d*r* wùld! macht was ihr wollt!' enthält keine Erklärung für die jetzt aus vielen Maa. wohlbekannte Erscheinung. Dass dieses d in was d*r* die vorausgenommene Verbalendung darstellt, hat bereits W. Nagl in der Ztschr. f. d. d. Unterricht 1900, 590 entwickelt. Hie und da

vermisst man schmerzlich eine Worterklärung, mag auch in einer Lautlehre wenig Raum dafür sein. Dass khíwəlòx 'Kühloch' ein Flurname ist, lässt sich schliesslich erraten. Schwerer kommt man schon hinter die Bedeutung des Wortes lőxn̥sàg: dass der Laugensack ein 'Sack zum Durchseihen der Lauge' ist (so das D. Wb. mit zwei älteren Belegen), wird so leicht keinem einfallen, der nicht zufällig die Sache kennt. Ebensoviel Kopfzerbrechen verursacht in der übrigens echt volkstümlich erzählten Geschichte '*Bágr̥frèds* on *saεnε* bēdn̥ ogsn̥' die Stelle auf Seite 212 Jēdr̥ maxd *ērš*, daxd *ε* on dabd*ε* rūəχ *wa*edr̥: *ērš* = ihres = seines, also etwa: Jeder macht, was er will.

Aus dem Wortschatz, der natürlich nicht mit dem Anspruch auftritt, vollständig zu sein, seien etliche in L. Hertels 'Thüringer Sprachschatz' (1895) nicht gebuchte Ausdrücke angemerkt: f*a*χε, f., Nachgeburt, Reinigung der Säugetiere; kh*á*olmùds, m., Huhn ohne Schwanz; reχäldš (nach K. wahrscheinlich aus frz. royal) gross; sodl̥, f., Streifen Ackerland (s. Sottel, n., im D. Wb., u. a. belegt aus Goethe); dr*ē*wəš störrig (vielleicht zu Hertels 'strübisch sich sträubend'?) In f*ērε* Föhre möchte ich wegen des auffälligen ē statt *ǟ* (vgl. m*ärε* Möhre) einen Eindringling aus dem Nhd. sehen, zumal Hertel ausdrücklich sagt: 'Föhre ungebräuchlich, dafür Tanne'.

Diese wenigen Proben können den reichen Inhalt des Buches nur andeuten. Alles in allem trotz einiger Mängel eine gediegene Leistung, zu der man die Verfasser aufrichtig beglückwünschen darf. Dass O. Kürsten auf dem angegrabenen Boden emsig und erfolgreich weiter schürft, davon legt erfreuliches Zeugnis ab sein 'Vokalismus der südwestthür. Mundart', Programme der Erfurter Oberrealschule 1910 (kurze Vokale) und 1911 (lange Vokale).

Dresden. Oskar Philipp.

**Julius Schmidt,** Kirchen am Rhein, eine karolingische Königspfalz. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Oberrheins von der Steinzeit bis zur Gegenwart. Bühl (Baden), Konkordia A.-G. 1912. 364 S. 5 Mk.

Die vorliegende Ortsmonographie des Pfarrers von Kirchen ist ein Werk der Heimatfreude und -liebe; als Chronik und weltliche Gemeindebibel kann sie in ihrer wissenschaftlich gereiften Durcharbeitung und dabei jedem verständlichen Sprache geradezu vorbildlich genannt werden.

Die Lebensbeschreibung eines deutschen Dorfes an der Rheinecke bei Basel, in der Nähe der schweizerischen und französischen Grenze, wird aber nicht nur den An- und Umwohnern selbst, sondern auch allen historisch Interessierten und überhaupt Gebildeten etwas bieten können. Ausgegrabene Steinreste zeugen hier von ältester Kultur, Tonglasurscherben von der Anwesenheit des mächtigen Römervolkes, und mit Hacke und Spaten sowie durch die Feder hat der Verfasser den Beweis geliefert, dass in Kirchen eine der wenigen karolingischen Königspfalzen gestanden hat. Weiter gestatten uns die Schicksale des Dorfes intime Einblicke in die Zeiten vor der Reformation wie in die Wirren der Glaubensstreitigkeiten und -kriege.

Überall hält sich der Verfasser eng an seine Aufgabe; im kleinsten Rahmen erleben wir die Jahrhunderte noch einmal. Durch diese Beschränkung tritt uns alles Erzählte bis in die Einzelheiten greifbar nahe. Und gerade dadurch ist das Werk auch für die Volkskunde wertvoll. Wie anregend ist z. B. die Darstellung der Entwicklungsgeschichte von Namen und Handwerken des kleinen Bezirkes.

Ein eigenartiges Stück Volkstum bilden die Schicksale der Judenschaft des altbadischen Judenschutzplatzes Kirchen. Im Kapitel 'Gebräuche und Überlieferungen' ist eine hübsche Beschreibung des bekannten alemannischen 'Fastnachtsfeuers' [s. oben 3, 350] und die Mitteilung einiger bemerkenswerter Gebräuche bei Kindtaufe, Hochzeit usw. enthalten. Auch die Angaben über die Entstehung der 'protestantischen' malerischen Markgräflertracht verdienen Beachtung.

Jedenfalls gibt das Buch, wenn auch nicht allzuviel im engsten Sinne Volkskundliches, doch einen nicht zu unterschätzenden Einblick in die historischen Bedingungen des Volkstums am oberen Rhein. Daher ist seine Anschaffung auch Privaten und Bibliotheken, die auf Reichhaltigkeit in dieser Hinsicht Wert legen, warm zu empfehlen.

Berlin. Rudolf Peschke.

---

**Hermann Schmoeckel**, Das Siegerländer Bauernhaus nach seinem Wortschatze dargestellt. Ein Beitrag zur Haus- und Dialektforschung. Bonn, P. Hauptmannsche Buchdruckerei 1912. 138 S.

Es ist ein erfreuliches Zeichen für die wachsende Bewertung der Bauernhausforschung, dass sie neuerdings mehrfach als Gegenstand von Doktorarbeiten gewählt ist. Nachdem Philipp und Pessler ihre schönen Arbeiten diesem Gebiete entnommen und ausserordentlich wertvolles Material veröffentlicht haben, schliesst sich hier auch Schmoeckel mit einer sehr inhaltreichen Studie an. Er geht von der Sprache aus, die eine sehr grosse Anzahl von Bezeichnungen für alle Teile des Hauses bewahrt hat, darunter einige von grosser Wichtigkeit für die Entwicklung des germanischen Hauses. Das Siegerländer Haus ist ein Mischtypus von fränkischer und sächsischer Bauart, der den gleichen Weg gegangen ist wie in Pommern, Brandenburg und im südlichen Hannover, wo sich das sächsische Haus mit dem mitteldeutschen verbunden hat. Die Vermutung Schmoeckels, dass die 'sǫlšte' (Solstätte) ein Ausdruck der Teilhaftigkeit an der Feldmark ist, wird durch das westfälische Sülhaus bestätigt. Nicht ganz selbstverständlich ist das Vorhandensein eines Firstbaumes (S. 46—47). Ist hier tatsächlich ein solcher nachzuweisen oder bezieht sich der Ausdruck nur auf die auflagernde Firstlatte? Bestätigt sich der Firstbaum — nach Fig. 2 h ist es mir zweifelhaft —, dann wäre dies für das altsächsische Haus eine seltene Ausnahme, die für das Alter des Sparrendaches von Belang wäre. Freilich lassen auch die Zangen (Asange, nhd. zanga) auf eine sehr altertümliche Konstruktion schliessen. Von Wichtigkeit dürfte das Vorkommen von øs = Dachtraufe sein, das m. W. bisher nur in Friesland und im Ötztale nachgewiesen ist — hier allerdings mehr im Sinne eines Dachüberstandes. Der Ausdruck e^e^rn für Dreschdiele weist auf einen alten Zusammenhang mit dem sächsischen Haus in Holland. Zu den Auslegungen von dę̄l = Brett oder Fläche würde noch die von Rhamm vertretene Ableitung von dal = das Untere, im Gegensatz zu dem Oberen, heranzuziehen sein. Auf Widerspruch dürfte die Erklärung von stuba aus dem Französischen stossen, der die Entwicklung des nordischen stofa widerspricht. Eine Anzahl von Abbildungen und eine liebevoll gezeichnete Dialektkarte unterstützen die sehr wertvollen Darlegungen des Verfassers.

Berlin-Halensee. Robert Mielke.

---

**Friedrich Hälsig,** Der Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des XVI. Jahrhunderts. Dissertation Leipzig 1910. Verlag Dr. Seele & Co., Leipzig. XII, 110 S. 8°.

Nach einer orientierenden Einleitung über Arten und Form des Zauberspruches verzeichnet H. im Hauptteil seiner Arbeit die Literaturnachweise der Formeln des im Titel bezeichneten Zeitabschnittes. In jeder Gruppe werden einige besonders charakteristische Formeln abgedruckt. Von dem weitgreifenden Sammeleifer des Verf. legt ein umfangreiches Literaturverzeichnis Zeugnis ab, das allerdings dadurch unnötig verlängert wird, dass Aufsätze aus Zeitschriften unter dem Namen der Verfasser besonders aufgeführt werden. Nach Stichproben zu urteilen, scheint die Sammlung recht zuverlässig zu sein, und doch sind nach der Angabe des Verf. im ganzen nur etwa 950 Segen zusammengebracht worden, womit die Zahl der noch ungedruckten Formeln, die Schönbach aus Hss. ausgezogen hat, nicht annähernd erreicht wird. Die Anordnung geschieht nach Art der älteren Segensammlungen und teilweise in Anlehnung an die 'Vergleichende Volksmedizin' von Hovorka u. Kronfeld nach dem Zweck der Formeln. Mag dieses Prinzip für volksmedizinische Arbeiten das gegebene sein, so wäre doch mit Rücksicht auf philologische Benutzer, die der Entwicklung literarischer Gruppen nachgehen, eine Anordnung nach diesen unerlässlich gewesen. Das hätte nach dem Beispiel von MSD. II im Rahmen der gewählten Einteilung geschehen können, wenn es Verf. nicht vorzog, der mustergültigen Sammlung Bangs folgend die Gruppierung nach literarischen Motiven zum Hauptprinzip der Stoffverteilung zu wählen. Eine klare Übersicht in dieser Richtung bietet H.s Arbeit leider nicht. Wer sich etwa über die Verbreitung der 'Tres-Angeli-Segen' bis zum 16. Jahrhundert unterrichten wollte — um nur ein Beispiel herauszugreifen —, findet bei H. für seine Zwecke nichts. Dieser Mangel ist dem Verf. auch nicht entgangen, und so behandelt er in einem dritten Teil vierzehn 'besondere Gruppen' von Zaubersprüchen, wobei er von der ältesten Verwendung eines Motives ausgehend zeigt, welchen Zwecken es im Laufe der Zeit dienstbar gemacht wurde. Die hier behandelten Gruppen sind, abgesehen von den bekanntesten, ziemlich willkürlich herausgegriffen; an Stelle der minder wichtigen lateinischen Formeln, die sich durch die Literatur auch der romanischen Völker ziehen und mithin den germanischen Ländern nicht eigentümlich sind, auch, soweit ich sehe, keinen tieferen Einfluss auf die Gestaltung der germanischen Formeln geübt haben, hätten lateinisch-deutsche Sprüche hier eine Berücksichtigung verdient. Ich nenne neben den schon erwähnten 'Tres-Angeli-Segen' die übrigen Begegnungssegen, die Wetter- und sonstigen Schutzsegen und u. a. m. Die vorliegenden Untersuchungen teilen übrigens das Los aller Sammelarbeiten, dass sie schon am Tage ihres Erscheinens der Ergänzung bedürftig sind. So ist jetzt der Gebärsegen 'Maria virgo peperit Christum' schon im 10. Jahrhundert belegt (ZfdA. 52, 171) und von Ad. Franz (Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter 2, 198 f.) abschliessend behandelt worden. In dem Kapitel vom Job-Wurmsegen hätte man einen Hinweis auf die Parallelform 'Gott Vater fuhr zu Acker' erwartet, die schon im 16. Jahrhundert auftritt und jetzt weit verbreitet ist.

Zu einer kurzen Erwiderung veranlassen mich einige Ausführungen im einleitenden Teil, die sich in polemischer Absicht auf meine Arbeit über Blut- und Wundsegen (Palaestra XXIV) beziehen. Auf S. 10 wird mir eine Ansicht untergelegt, die an jener Stelle meiner Arbeit nur aus Wuttke zitiert wird. An anderer Stelle (S. 18 f.) stellt H. gegen mich die Behauptung auf — die sich

neuerdings auch gegen R. M. Meyer richtet (ZfdA. 52, 392 f.) —, dass in den christlichen Segen die biblischen Personen in durchaus angemessenen Situationen dargestellt seien. Hierbei spricht H. ausdrücklich von neuen Formeln, während in meiner Arbeit von solchen die Rede ist, die aus (vermutlich) älteren germanischen umgeformt sind. Überdies ist die Behauptung leicht zu widerlegen: 'Christ unte iudas spiliten mit spieza', 'Petrus sprich czu dir. iob rit mit mir czu rome'. 'Gott Vater fuhr zu Acker' und viele andere Eingänge sind schwerlich für H.s Ansicht beweisend. Leider verlässt den Verf. der Eifer des Zitierens, wenn er zu denselben Ergebnissen kommt wie meine Untersuchung. Die Motive III 1—4 u. 9 waren unter Beschränkung auf das Gebiet der Bl.- u. W.-Segen schon von mir ausführlich behandelt worden, einige andere auch von R. Köhler (Kl. Schr. Bd. 3), ohne dass darauf deutlich Bezug genommen wird. S. 79 f. erklärt H., wie der Marmorstein in die Verrenkungssegen eingedrungen ist, in derselben Weise, wie ich das schon (S. 19) gezeigt hatte. Zu den Ausführungen auf S. 21 vgl. man S. 134—140 meiner Arbeit — von Nebensächlicherem ganz zu schweigen.

Berlin-Halensee. Oskar Ebermann.

**M. Winternitz,** Geschichte der indischen Literatur. 2. Band, 1. Hälfte (Die Literaturen des Ostens IX). Leipzig, C. F. Amelang 1912. 288 S. 7 Mk.

Mit ungetrübter Freude darf man die Fortsetzung dieses Werkes begrüssen, denn alles, was am ersten Bande zu rühmen war (s. o. 15, 363; 18, 230), die ansprechende Darstellungsweise, die wissenschaftliche Tiefe und doch dabei Zugänglichkeit für die Fernerstehenden — das alles gilt auch von ihr, ja vielleicht in noch höherem Masse, wenn man bedenkt, dass W. hier auf 288 Seiten den ersten Versuch gemacht hat, der buddhistischen Geistesarbeit gerecht zu werden. In unserer Zeit, wo Buddhas Lebenswerk auch bei uns zulande so viel von sich reden macht, berührt das Urteil eines so tüchtigen Kenners wie W. doppelt angenehm in seiner Gerechtigkeit, wenn wir am Schlusse lesen, dass wir „in diesem in Europa und Amerika sich ausbreitenden Neubuddhismus nur einen der vielen Irrwege sehen können, in die uns das Ringen nach einer neuen Weltanschauung geführt hat", dass wir aber anderseits „doch die Lebenskraft des Buddhismus und der buddhistischen Literaturwerke bewundern [müssen], die immer wieder die Geister der Denker und Dichter aller Völker angeregt haben und noch immer anregen."

Die Disposition des Ganzen ergibt sich von selbst: es kommt zunächst der Pāli-Canon zur Sprache, das Tipiṭaka, darunter auch die wohl allgemeiner bekannte Spruchsammlung Dhammapadam und die berühmte Märchensammlung des Jātakaṁ; dann folgt die nichtkanonische Pāli-Literatur (Milindapañho, Buddhaghosa, die bekannten Chroniken Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa); dann die buddhistische Literatur, soweit sie in mehr oder minder tadellosem Sanskrit abgefasst ist — Mahāvastu, Lalitavistara, der Dichter Aśvaghoṣa, die Avadāna-Literatur — mit einer sehr interessanten Übersicht über die 'Bannsprüche' und die Tantras, in denen man eine wahre Fundgrube für Mystik, Zauberei, Aberglauben, vergleichende Religionswissenschaft u. dgl. besitzt. Vom alten, echten Buddhawort ist in dieser letzteren Sorte von Texten zwar kaum noch etwas zu spüren, wenn sie sich auch ausdrücklich auf Buddha berufen; sie verdienen aber um ihres Inhaltes und ihrer weiten Verbreitung über Nordindien, Tibet und China willen die ernsteste Beachtung seitens des Kulturhistorikers. — Den Schluss bildet eine leidenschaftslose Erörterung der

viel ventilierten Frage nach der Entlehnung christlicher Lehren aus dem Buddhismus. W. lässt wenigstens einige der Parallelen, die sich ja an sich nicht leugnen lassen, zu Recht bestehen, lehnt aber einen direkten Einfluss der buddhistischen Literatur auf die Evangelien ab. Wenn auf der letzten Seite auch noch der Produktion des Neobuddhismus gedacht wird und dabei die hierher gehörigen Erzeugnisse nicht gerade hoch bewertet erscheinen, so ist dies Urteil aus dem Munde eines Mannes wie W., der sich so intensiv mit der buddhistischen Literatur beschäftigt hat, doppelt beachtenswert. Jedenfalls aber ist W. zur Vollendung dieses neuen Abschnittes seiner Ind. Lit. nur aufrichtig zu beglückwünschen.

Münster i. W. Richard Schmidt.

**Franz Söhns,** Unsere Pflanzen. Ihre Namenerklärung und ihre Stellung in der Mythologie und im Volksaberglauben. Fünfte Auflage. Mit Buchschmuck von J. V. Cissarz. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1912. VIII, 212 S. Geb. 3 Mk.

Obwohl der Verf. am Schlusse der Einleitung (S. 6) erklärt, er werde für jede sachliche Berichtigung dankbar sein, ist von den Besprechungen früherer Auflagen in dieser Zeitschrift (16, 355; 18, 234) so gut wie nichts berücksichtigt worden; so ist S. 95 der hässliche Druckfehler 'Pietré' immer noch zu lesen, ferner ist mir aufgefallen S. 35 Puttlitz statt Putlitz, S. 146 Tac. Hist. VI st. IV. Abgesehen davon macht das Buch nach wie vor durch seinen durchaus halbwissenschaftlichen Charakter einen unerfreulichen Eindruck. Wenn es zur belehrenden Unterhaltung geschrieben ist, wozu dann die Fussnoten und die willkürlich hie und da angegebenen Quellen? Wie anziehend anspruchslose botanische Plaudereien sein können, zeigt Trojans hübsches Schriftchen 'Aus dem Reiche der Flora'. Freilich fehlt dem Verf. die Gabe Trojans, anmutig zu plaudern, gänzlich; Versuche dazu (z. B. S. 16. 67. 108) wirken meist recht frostig. Wenn das Buch dem Lehrer zur Belebung des Unterrichtes dienen soll, was dem Verf. in erster Linie vorschwebt, so tut dieser gut, seine Angaben mit grösster Vorsicht zu benutzen, falls ihm daran liegt, nicht alte und neue Irrtümer weiterzugeben. Besonders gilt dies für das Gebiet des Altertums, auf dem der Verf. sehr übel beraten ist. Da in den früheren Besprechungen hierauf weniger eingegangen ist, seien hier einige von vielen anfechtbaren Stellen angeführt.

In der Behandlung des Veilchens, das nach wie vor mit einer nichtssagenden Phrase als 'Griechin' bezeichnet wird, teilt der Verf. zwei Entstehungssagen mit, die ich in der Literatur des Altertums vergeblich gesucht habe und für die mir auch einer unserer ersten Kenner der griechischen Mythologie, Herr Prof. O. Gruppe, keine Nachweise geben konnte, nämlich die Verwandlung einer Atlastochter in ein Veilchen und die Entstehung des V. aus den Blumen, die Proserpina bei ihrer Entführung fallen liess. Clytia, die vielleicht gemeint ist (Ov. Met. 4, 256 f.), ist weder eine Atlantide, noch wurde sie von Zeus verwandelt, und für die zweite Sage fehlt jeder Nachweis. Ferner: Die bei Athen. 15, 681 d aus Nikander angeführten Verse beziehen sich nicht auf Viola odorata, sondern, wie aus 683 a f. deutlich hervorgeht, auf die Levkoie. Zweifelhaft ist auch die Angabe, dass man in Hellas die Bilder der Hausgötter und die Grabhügel mit V. schmückte. Die gewiss schwierige Unterscheidung von V. und Levkoie ist nicht scharf genug hervorgehoben, wertvolle Hilfe hätte dazu geboten die Untersuchung von F. Cohn in Friedländers Sittengeschichte [8] 2, 284 f. Was bedeutet übrigens

die 'griechisch-römische Umstellung' in dem Namen Leucoium (S. 10)? — Bei der antiken Deutung des Namens der Narzisse gibt S. statt des griechischen Wortlauts der Plutarchstelle oder einer deutschen Übertragung höchst unnötigerweise die lateinische Übersetzung des Marcellus Virgilius. — Die S. 13 als 'sehr gesucht' bezeichnete Ableitung des Namens Tazette von der Form der Korolle scheint mir nach deutschen Entsprechungen, wie 'Gläsli' = Hyazinthe (S. 17), 'Becherblume' = Bibernell (S. 138) u. a. doch sehr wahrscheinlich, jedenfalls annehmbarer als die Begründung, man habe die T. besonders zur Bemalung von Tässchen ververwendet. — S. 18: 'Dass die Cypresse diesen Namen hat, weil die Griechen sie von Cypern erhielten, ist bekannt'. Vielleicht — aber falsch! (s. Prellwitz, Etym. Wb. d. griech. Spr.[2] S. 251). — κορυδαλλίς (S. 23) hängt natürlich mit κόρυς = Helm zusammen, bedeutet aber 'Haubenlerche'. — S. 26: cuca lurida kann nicht mit 'tölpelhafte, närrische Kopfbedeckung' übersetzt werden, luridus bezeichnet die fahle Farbe. — S. 34: Zur Ableitung von veratrum s. Walde, Etym. Wb. d. lat. Spr.[2] S. 819. Die Ableitungen von ἐλλέβορος, die in der Anmerkung angeführt werden, sind gänzlich veraltet und verdienen keine Erwähnung. — Gänzlich unverständlich ist die Bemerkung S. 37, dass Horaz (Sat. II 3, 82) die Nieswurz als 'Rezept gegen Geizhälse' anpreise; natürlich handelt es sich um die bekannte Anwendung der N. gegen Wahnsinn, da nach stoischer Lehre der Geiz als solcher zu betrachten ist. — S. 48: 'Ableitung des griechisch-lateinischen Phleum unbekannt'. Offenbar kommt doch der Name von φλέω = strotze. — S. 65 Anm 2: 'Herke (griech. Kirke)' ist eine haltlose Vermutung. — S. 86: '(Parnassia), dem die Alten wegen seines häufigen Vorkommens auf dem klassischen Musenberge den Namen P. beilegten'. Der Name stammt gar nicht aus dem Altertum, vgl. Billerbeck, Flora classica (1824) S. 44. — Gänzlich ratlos stehe ich der 'Waldnymphe Belides (!)' gegenüber, die, 'um vor den Zudringlichkeiten des Vertumnus geschützt zu sein', in ein Gänseblümchen (Bellis) verwandelt worden sein soll (S. 78). — S. 87: Artemisia ist nicht von ἀρτεμής, sondern von der Geburtsgöttin Artemis herzuleiten. — S. 171: 'Lycium von griech. λύκιον, einer Dornart'. Das ist keine Erklärung des Namens, sondern einfach die aus dem Wörterbuch übernommene Glosse. — S. 195: 'Aristolochia von áristos und lóchus (= Kindbetterinnenreinigung)': vielmehr = das Beste für die Niederkunft.

Ich könnte jederzeit diese Auswahl um Dutzende von weiteren Anstössen vermehren, doch mag sie genügen, um die Rückständigkeit des Buches auf dem Gebiete des Altertums zu kennzeichnen.

Berlin-Pankow. Fritz Boehm.

---

**Dahlmann-Waitz,** Quellenkunde der Deutschen Geschichte. Achte Auflage, herausgegeben von Paul Herre. Leipzig, K. F. Koehler 1912. XX, 1290 S. geh. 28 Mk., geb. 31 Mk.

An äusserem Umfang trotz des Zuwachses um 3000 Nummern ihrer Vorgängerin nicht zu sehr überlegen, liegt die 8. Auflage des Dahlmann-Waitz doch in wesentlich veränderter Form vor. Statt der fünf Bearbeiter der 7. Auflage (1906—1907) sind an ihr nicht weniger als 42 bekannte Fachgelehrte beteiligt, so dass schon auf diese Weise eine noch genauere und reichhaltigere Zusammenstellung gewährleistet ist als bisher. Eine besonders tiefgreifende Änderung hat der erste, allgemeine Teil erfahren. Bisher zerfiel dieser in die Gruppen: I. Hilfswissenschaften, II. Quellen, III. Bibliographien, Literaturberichte, Gesammelte Ab-

handlungen, Zeitschriften, IV. Bearbeitungen. Die letzte Gruppe umfasste die Unterabteilungen: 1. Universalgeschichtliche Darstellungen, 2. Allgemeine deutsche Geschichte, 3. Geschichte einzelner Gebiete und Orte, 4. Biographien, 5. Geschichte einzelner Verhältnisse. Dieser letzte Abschnitt enthielt dann (a—k) Rechts-, Verwaltungs-, Kirchen-, Literaturgeschichte u. a., zum Schluss das Privatleben. Durch diesen Aufbau litt der ganze erste Teil des Werkes an einer gewissen Unübersichtlichkeit, da die Gruppe II in ihrer Gliederung sich mit Grupppe IV nicht genau deckte. Diesem Übelstande ist jetzt in glücklichster Weise dadurch abgeholfen worden, dass auf Gruppe I (vermehrt um Methodologie und Bibliothekskunde) unter II—XI die Geschichte einzelner Verhältnisse als besondere Gruppen folgen, jedesmal gegliedert in a) Nachweise und Hilfsmittel, b) Quellen, c) Darstellungen. Und hier ist es sehr erfreulich, dass in Gruppe III (Kulturgeschichte), deren Bearbeitung Georg Steinhausen anvertraut war, auch die Volkskunde mehr zu ihrem Rechte kommt, die in der 7. Aufl. als solche überhaupt nicht genannt ist, wenn dort auch die hier aufgezählten Werke z. T. bei den einzelnen Landesgeschichten aufgezählt waren. Die Volkskunde fasst Steinhausen als Unterabteilung der Kulturgeschichte neben Sagen- und Märchenforschung, Aberglaube, Siedelung und Wohnung, Tracht u. dgl. und führt unter dieser Rubrik Werke wie E. H. Meyers Deutsche Volkskunde, Wossidlos Mecklenburgische Volksüberlieferungen u. a. auf. Vielleicht hätte der Begriff der Volkskunde weiter gefasst und auf die oben genannten Gebiete (Aberglaube, Tracht u. dgl.) ausgedehnt werden können, auch lässt sich über die Unterscheidung von 'Quellen' und 'Darstellungen' bei manchen Werken streiten. Doch das sind mehr Fragen der Anordnung, die der Brauchbarkeit des Ganzen keinen Abbruch tun. Auch im 2. Teile werden bei der Behandlung der einzelnen Zeitabschnitte alle wichtigeren Bücher und Aufsätze volkskundlichen Inhalts angemerkt. Berücksichtigt sind die Erscheinungen bis Februar 1912, und es ist erfreulich, dass diesmal das Werk als Ganzes erschien, was nur durch eine erstaunliche Beschleunigung des Druckes (81 Bogen in acht Monaten!) ermöglicht wurde.

Es wäre kleinlich, gegenüber den geleisteten 'Herculei labores' mit Einzelwünschen und -ausstellungen zu kommen und den 13 380 Nummern, zu denen noch zahlreiche unnumerierte Arbeiten treten, die eine oder andere hinzufügen zu wollen. Das Werk wird auch weiterhin ein Muster deutschen Gelehrtenfleisses und ein unentbehrliches Hilfsmittel der Forschung bleiben.

Berlin-Pankow. Fritz Boehm.

**Jakob Pley,** De lanae in antiquorum ritibus usu (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, hsg. v. Richard Wünsch und Ludwig Deubner, XI. Bd., 2. Heft). Giessen, A. Töpelmann (vormals J. Ricker) 1911. 114 S. 3,60 Mk.

Den weitverbreiteten Gebrauch der Wolle im religiösen Leben des Altertums leitet der Verf. daraus her, dass ihr als einem uralten Kulturbesitztum der Menschheit im Gottesdienst eine ehrwürdige und heilige Stellung eingeräumt wurde. Besonders ausführlich behandelt werden die Wollbinden, die als Bestandteile priesterlicher Tracht, als Schmuck von Weihgaben, Altären, Tempeln u. dgl. allgemein bekannt sind (Kap. 2 u. 3). Als Abwehrmittel gegen die Dämonen wurde die Wolle, wieder meist in Tänienform, besonders im Totenkult verwendet (Kap. 5), mit ihrer religiösen Bedeutung hängt die ihr im Liebeszauber und in der Medizin

zugeschriebene Kraft eng zusammen (Kap. 4). Überall weist der Verf. auf Entsprechungen im späteren und heutigen Volksglauben hin. Bei dem ausführlich behandelten Fadenaberglauben, wozu Zachariaes Aufsatz oben 21, 151 wertvolle Ergänzungen liefert, scheint mir der Gesichtspunkt des Materials hinter dem der bindenden Kraft und bisweilen auch der Farbe weit mehr zurücktreten zu müssen. Der im Anfang des zweiten Kapitels aufgestellte Plan, alle auf die Wolle bezüglichen religiösen Gebräuche auf dieselbe Wurzel zurückzuführen, ist — vielleicht zum Vorteil des Ganzen — nicht völlig durchgeführt. Denn mit dem von Kap. 2 ab betonten Gedanken, die Wolle sei wegen ihres hohen Alters im Kulturleben (dass sie dem Menschen, ebenso wie Salz und Eisen (!), 'ab initio' von der Natur gegeben sei (S. 25), ist freilich zu weit gegriffen) gewissermassen für heilig gehalten worden, steht das im ersten Kapitel Ausgeführte nicht recht im Zusammenhang. Dort wird von der bei Inkubationen und Mysterien berichteten Sitte des Sitzens auf einem Fell ausgehend, dem Felle eine reinigende oder auch die Vereinigung mit der Gottheit herstellende Kraft zugeschrieben; die Dielssche Substitutionsidee wird (S. 8) leider ganz kurz und ohne Gegengründe abgetan. Aus mehreren Gründen ist es zu bedauern, dass die äusserst fleissige und stoffreiche Abhandlung nicht in deutscher Sprache erschienen ist.

Berlin-Pankow. Fritz Boehm.

---

**P. Saintyves,** Les Reliques et les Images Légendaires. Paris, Mercure de France 1912. 334 S. 3,50 Fr. — **Derselbe,** La Simulation du Merveilleux, avec Préface de Pierre Janet. Paris, E. Flammarion 1912. XIII, 387 S. 3,50 Fr.

Erst 1910, im 20. Jahrgang dieser Zeitschrift, S. 228 f., haben drei wichtige Werke des französischen Forschers (Les Saints Successeurs des Dieux; Les Vierges Mères; Le Discernement du Miracle) eine eingehende Würdigung erfahren, und schon wieder tritt uns der Name des fleissigen Mannes entgegen in den obenzitierten beiden Werken, in denen eine gewaltige Fülle interessanten und bedeutsamen Stoffes verarbeitet ist. S.s Werke bewegen sich beständig auf jener schmalen Grenze, wo die religionshistorische und die religionspathologische Forschung sich berühren. Bei der Lektüre seiner Werke bekommt man durch unzählige Details einen ungemein deutlichen Eindruck davon, welch innigen Bund die Religion in manchen ihrer Ausstrahlungen mit Überspanntheit, Krankhaftigkeit und Irrsinn, leider gelegentlich auch mit gemeinem Betrug eingehen kann. S. gilt gegenwärtig bei unseren westlichen Nachbarn als einer der ersten Kenner und Historiker dieses eigenartigen, noch so dunklen, aber für die Geschichte der Religionen mitunter so ausschlaggebend gewordenen pathologischen Gebiets. Und man kann auch bei uns in Deutschland viel von ihm lernen, sowohl was die reiche Darbietung des Stoffs betrifft als auch die Gesichtspunkte, unter denen er den Stoff verarbeitet und fruchtbar macht. Dass auch die Volkskunde bei ihm auf ihre Rechnung kommt, ist schon a priori aus den Titeln seiner Werke zu entnehmen. Berühren und verknüpfen sich ja doch die Volkskunde einerseits und die Religionsgeschichte sowie besonders auch die Religionspsychologie und -pathologie andererseits so mannigfach und oft so eng, dass ein und dieselbe Sache zugleich von den drei Standpunkten aus beleuchtet werden kann.

Die beiden obigen Werke zerfallen in eine Fülle von Essais über eine ganze Reihe von Einzelfragen. Da wird in dem ersteren Werk (Reliques et Images) zu-

nächst gesprochen über die Wunder des hl. Januarius, dessen Blut, in Neapel aufbewahrt, dreimal im Jahre flüssig wird und Wunder tut. S. stellt in einer kurzen historischen Übersicht das Flüssigwerden des Bluts dieses Heiligen mit ähnlichen Erscheinungen des Altertums und der Neuzeit zusammen und bespricht dann ausführlich eine Reihe von wissenschaftlichen Gutachten und Experimenten zu dem Gegenstand. Es geht daraus hervor, dass 1. das Blut nicht kocht, wie das Volk meint und die Kirche vorgibt, sondern nur schmilzt; dass 2. das Schmelzen vor sich geht, während der Priester unaufhörlich mit dem Gefässe schwingende Bewegungen macht; und dass 3. ein Chorknabe beständig eine dicke Kerze dicht an das Gefäss hält, scheinbar, um das Wunder dem Volke deutlich sichtbar zu machen, in Wirklichkeit, um die Temperatur im Innern des Gefässes zu erhöhen. Die Flüssigkeit dürfte eine Mischung aus Blut und gewissen chemischen Substanzen sein, durch welche das Flüssigwerden begünstigt wird. — Eingehendere Nachrichten über die Qualität des Blutes und besonders auch über die Tatsache, dass das Blut bei gewissen Gelegenheiten sich hartnäckig sträubte zu schmelzen, lese man bei S. selbst nach. Besonders amüsant ist die ausführlich erzählte und durch Briefe aus dem Kriegsministerium zu Paris belegte Tatsache, dass der Heilige mit der Einnahme von Neapel durch die Franzosen i. J. 1799 erst gar nicht einverstanden war und das Schmelzen des Blutes nicht zuliess, dass er aber dann doch 'grâce à l'artillerie et à la mousqueterie du général Championnet' anderen Sinnes wurde und durch die Zulassung des Wunders sein Einverständnis mit den veränderten politischen Zuständen zu erkennen gab (Reliques et Images S. 45 ff.). — Die vorliegende fleissige Bearbeitung dieses Gegenstandes durch S. scheint mir abschliessend zu sein. Neues wird sich hierüber jetzt kaum noch sagen lassen.

Dann bringt uns das erstgenannte Werk ausführliche Nachrichten über die zahllosen Reliquien, die man von Buddha und von Christus zu besitzen glaubt. Es sind darunter solche, die bis ins graue Altertum hinaufreichen und tatsächlich vielleicht in einer Beziehung zu jenen Männern gestanden haben; daneben solche, über die sich ernsthaft nicht reden lässt, sondern an die man eben nur glauben kann — wenn man will. Zu den letzteren gehört z. B. der leuchtende Schatten, den Buddha zurückgelassen haben soll, der noch einige Jahrhunderte nach Buddhas Tode deutlich zu sehen war, dann aber allmählich verblasste; zu den ersteren der berühmte Bodhi-Baum. Die vielen heute als Bodhi-Bäume angebeteten einzelnen Exemplare gehen selbstverständlich längst nicht bis auf Buddha zurück. Wohl aber müssen wir nach S. in der Baumart der Ficus religiosa, um die es sich hier handelt, höchstwahrscheinlich alte Kultbäume in Indien sehen; möglicherweise galt dieser Baum schon vor Buddha als heiliger Wischnu-Baum. Ja vielleicht haben wir es hier mit urältestem Baumkult zu tun, und die buddhistische Lehre hat ihren Heiligen mit dem Baum in Berührung gesetzt, um die alten vorbuddhistischen Kulte zu verdrängen, die sich an diese Baumart knüpften. — S. mag mit diesen auch von anderen schon geäusserten Vermutungen durchaus auf dem richtigen Wege sein. Es wäre aber meines Erachtens hier noch zu untersuchen, ob nicht den Buddhisten bei ihrem Beginnen, Buddha an die Stelle von Wischnu zu schieben, gewisse tatsächliche Erlebnisse Buddhas, die sich unter einem dieser Bäume abspielten, zu Hilfe gekommen sein können. Die Überlieferung, dass Buddha unter dem Bodhi-Baum die Wahrheit gefunden habe, ist eine so einhellige und hat deshalb so viel Glaubhaftes an sich, sie stimmt überdies auch so sehr mit gewissen altindischen Gepflogenheiten überein, dass man sie nicht einfach von der Hand weisen darf. Dann könnten aber die Bodhi-Bäume, wenngleich aus einer vorgängigen Religion stammend, doch mit einem gewissen historischen Recht als Buddha-Reliquien gelten.

Eine unsagbare Fülle des verdrehtesten und wahnwitzigsten Aberglaubens drängt sich besonders um die sogenannten Reliquien Christi zusammen. S. berichtet gut darüber (S. 107—184), wobei er freilich — im Gegensatz zu dem Abschnitt über Buddha — nur von den körperlichen Reliquien Christi spricht, also nicht von den hl. Röcken, den Splittern vom Kreuz usw. Wenn man will, kann man heute noch Kopf- und Barthaar Christi, seine Finger- und Fussnägel, den Nabel, einen Zahn (den er im Alter von neun Jahren verloren hat, aufbewahrt in Soissons), seine Tränen, besonders sein Blut und vieles andere sehen. S. berücksichtigt in dieser Aufzählung, die manches Neue enthält, fast gar nicht die in Deutschland befindlichen Reliquien. Wir können uns freilich auch nicht entfernt eines solchen Reichtums und solcher Abwechslung an Reliquien freuen wie Frankreich, Italien und Spanien; aber einige namhafte körperliche Reliquien Christi besitzen wir in Deutschland doch auch und können uns schon damit sehen lassen! S. scheint sie nicht zu kennen. Schliesslich seien aus dem erstgenannten Werk noch die beiden Abschnitte erwähnt über die Heiligenbilder, die gelegentlich ihre Augen auf- und zugemacht haben, und über die vom Himmel gefallenen Reliquien. Auf den langen letzteren Aufsatz (S. 185—332) mache ich die Freunde der Volkskunde besonders aufmerksam, da er viel neuen Stoff bietet. S. unterscheidet solche vom Himmel gefallene Reliquien und Talismane, die meteorologischen Ursprungs sind (Blitzsteine, Donnerkeile, Meteore, herabgefallene Sterne), solche, die liturgischem Gebrauch dienen (Glocken, Kreuze, Prozessionspalmen, Kerzen, liturgische Gewänder; sogar ganze Altäre sind vom Himmel gefallen!), und endlich solche, die der Verteidigung des Glaubens und der hl. Institutionen ihren Ursprung verdanken, also z. B. vom Himmel gekommene Briefe, in denen Anweisungen erteilt, Offenbarungen gegeben, die Feinde bekämpft, die Heuchler entlarvt werden. Aus aller Herren Ländern und bis ins graueste Altertum zurück hat hier S. fleissig die einschlägigen Notizen gesammelt.

Wir gehen zu dem zweiten Werke über, zu dem der bekannte Pariser Psychologe Janet ein Vorwort geschrieben hat. Das Werk behandelt in drei Abschnitten: 1. die simulierten gewöhnlichen Krankheiten, besonders bei Bettlern und bei solchen Personen, die sich dem Heeresdienst entziehen oder durch vorgebliche Arbeitsunfälle eine Rente erschwindeln oder durch vorgetäuschte Krankheiten einer Bestrafung entgehen wollen; 2. die simulierten übernatürlichen Krankheiten (Besessenheit, Ekstase, Mediumismus); 3. die Vortäuschung wunderbarer Heilungen (besonders in Lourdes, und hier wieder ganz besonders der höchst interessante und sehr ausführlich behandelte Fall Pierre de Rudder). Die auch sonst schon öfter beschriebenen, besonders im Mittelalter zu einer wahren Kunst ausgebildeten Fähigkeiten der Bettler, Gebrechen und körperliche oder seelische Leiden vorzutäuschen, sowie die mehr raffinierte Art heutiger Schwindler findet man gut geschildert. Interessante Einblicke erhält man in die berühmten Bettler-Hofstaaten (cours des miracles), von deren einem, dem in Paris, auch Viktor Hugo in seinem Notre-Dame de Paris spricht. — S. unterscheidet unter den Vortäuschern von Krankheiten die Mythomanen und die Pathomimen. Die ersteren lügen und simulieren bloss gewisse Krankheiten wie Blindheit, Taubheit, Epilepsie, Geistesstörungen und dergleichen, während die Pathomimen sich nicht mit dem Simulieren begnügen, sondern sich selbst wirkliche Verletzungen beibringen. Interessant sind die Ausführungen des Verfassers und die dazu gehörigen ergänzenden und teilweise etwas abweichenden Ansichten Janets im Vorwort über die Psychologie dieser Leute. Die Ausführungen des 2. Abschnitts über die simulierten übernatürlichen Krankheiten und ebenso die Wunderheilungen können hier übergangen werden, da sie eigentliches volkskundliches Material nicht bringen, sondern rein

auf dem Gebiete der religiösen Psychologie und Pathologie sowie auf dem der Medizin liegen.

Im ganzen wäre über die beiden Werke noch zu sagen, dass sie in bezug auf das einschlägige französische Schrifttum einen fortlaufenden sehr guten Literaturnachweis in den Anmerkungen geben, durch den manches treffliche Buch der Vergessenheit entrissen wird. Auch die englische und besonders die italienische Literatur ist gut berücksichtigt worden. Sehr stiefmütterlich wird dagegen die deutsche Literatur behandelt. Wichtige deutsche Werke, die berücksichtigt sein müssten, werden nie genannt, dagegen auffallenderweise manches ganz abgelegene und heute antiquierte Buch. Der hohe Wert der beiden Arbeiten des Verfassers erleidet dadurch indes nur eine sehr geringe Einbusse.

Berlin. Gustav Fobbe.

## Notizen.

H. Bächtold, Über die 'Maihochzeiten' (Sonntagsblatt der Basler Nachrichten 1912 Nr. 19). — Die kleine Abhandlung ist ein Abschnitt aus einem vom Verf. geplanten Werke über die schweizerischen Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit, stellt allerlei Zeugnisse über die verbreitete abergläubische Scheu vorm Heiraten im Mai zusammen und sucht den Grund dafür festzustellen, wobei er von der Erklärung Ovids in den Fasti (nicht Fastes, wie zweimal zu lesen ist!) 5, 486f. ausgeht. Neben Samters Familienfesten hätte hier sein neuestes Werk 'Geburt, Hochzeit und Tod' angeführt werden sollen. Auch auf ähnliche Eheverbote für andere Monate wäre hinzuweisen, s. Ov. fast. 2, 557; 3, 393; 6, 223. — Ders., Heiraten mit zum Tode Verurteilten (ebda. Nr. 39). — Nach dem Vorgang von Liebrecht u. a. stellt der Vf. Fälle zusammen, wo zum Tode Verurteilte losgelassen werden, wenn sie zur Ehe begehrt wurden mit besonderer Berücksichtigung derjenigen, wo eine verurteilte Frau losgebeten wird. [F. B.]

H. Beyer, Die „Serie der kosmischen Gegensätze“, ein Abschnitt aus zwei mexikanischen Bilderhandschriften (Archiv für Anthropologie. N. F. 11, 293–319). — Eine scharfsinnige Interpretation von bildlichen Darstellungen des Codex Borgia und des Codex Fejérváry-Mayer, die uns über eine ganze Anzahl seltsamer Gestalten der altmexikanischen Mythologie näheren Aufschluss gibt. Für die meisten wird eine Naturgrundlage wahrscheinlich gemacht. Besonders lehrreich sind die Ausführungen über Quetzalcoatl, den Gott der Finsternis. [H. Michel.]

A. de Cock en J. Teirlinck, Brabantsch Sagenboek 3. deel: Historische Sagen. Gent, A. Siffer 1912. 303 S. 8°. — Mit diesem Bande hat das von der Vlämischen Akademie herausgegebene Werk, dessen Trefflichkeit und Zuverlässigkeit wir oben 20, 330 und 21, 310 rühmen konnten, seinen Abschluss erreicht. Im ganzen erhalten wir 760 Nummern mit Varianten, sorgsamen Literaturnachweisen und gelehrten Ausführungen, dazu ein langes Quellenverzeichnis und ein Ortsregister. Bei den geschichtlichen Sagen sind fast ausschliesslich gedruckte Quellen benutzt von der Reimchronik Hennens von Merchtenen an. Am reichsten quillt die Überlieferung über die Person Karls V., aber auch von Alba werden einige menschenfreundliche Handlungen erwähnt. Sonst sind etwa hervorzuheben nr. 570 der Schwanritter, 577 Hildegardis (hier Regina genannt), 581 der Gang zum Eisenhammer (hier Kalkofen), 637 Gambrinus, 639 Mannekepis, 645–648 Eulenspiegel, 690 der Maibaum in Brüssel, 726–754 viele Ortsneckereien, darunter 730 das Lied 'Ik kwam lestmael langs de Lombaerdstraet', welches als 'Jan Hinnerk waant up de Lammerstraat' nach Norddeutschland gedrungen ist und jüngst H. Tardel zu einer Studie über die Verbreitung und die Lesarten angeregt hat (Kbl. d. V. f. niederdeutsche Sprachforschung 33, 14 und 71. 1912). [J. B.]

K. A. Gloning, Oberösterreichische Volkssagen, gesammelt. 2. Auflage. Linz, R. Pirngruber 1912. VIII, 112 S. 8°. — Die zuerst 1884 erschienene Sammlung ist auf Beschluss der Lehrerkonferenz des Bezirks Schärding unternommen und ist ein ehrendes

Zeugnis für die Heimatliebe der Beteiligten. Aus gedruckten und mündlichen Quellen, über die keine näheren Angaben gemacht werden, sind die Elementarsagen, die historischen, legendenhaften, mythischen, romantischen und einige naturgeschichtliche Sagen in knapper Form mitgeteilt. Die Gespenster- und Schatzsagen treten sehr zurück; hervorzuheben ist etwa S. 49 die Krone des Schlangenkönigs, 48 der Mäuseturm, 76 der Mann im Pfluge (Grimm DS. nr 537), 94 die Schwimmersage. [J. B.]

E. Goldmann, Der andelang (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, hsg. von O. v. Gierke, 111. Heft). Breslau, M. & H. Marcus 1912. 68 S. 2,50 Mk. — Der 'andelang' wird in mittelalterlichen Urkunden häufig neben Hut, Ring, Gürtel, Handschuh u. a. als Rechtssinnbild bei Übertragungen von Liegenschaften genannt, die Deutung des Wortes war bisher strittig. Auf Grund einer genauen Untersuchung der Urkunden und unter Beibringung zahlreicher volkskundlicher Zeugnisse kommt der Verf. zu dem Ergebnis, dass darunter der Kesselhaken zu verstehen sei. Da im katalanischen Dialekt und im Patois von Lyonnais, Ardèche und Gilhoc entsprechende Formen belegt sind, leitet er den Ursprung des Wortes aus dem Romanischen her. Eine äusserst klare, keiner Schwierigkeit aus dem Wege gehende Beweisführung kennzeichnet die Arbeit, deren Ergebnis wohl kaum zu bezweifeln ist. Für die mit dem Kesselhaken verbundenen Gebräuche beim Dienstantritt vgl. Sartori, Sitte und Brauch 2, 42, zu verweisen ist auch auf einen Rev. des trad. pop. 27, 108 Nr. 205 mitgeteilten Brauch aus Lüttich. [F. B.]

K. Gusinde, Eine vergessene deutsche Sprachinsel im polnischen Oberschlesien ('Wort und Brauch', hsg. v. Th. Siebs und M. Hippe, Heft 7). Breslau, M. & H. Marcus 1911. XVI, 223 S. 8 Mk. — Ders. Schönwald. Beiträge zur Volkskunde und Geschichte eines deutschen Dorfes im polnischen Oberschlesien ('Wort und Brauch' Heft 10) ebd. 1912. IV, 80 S. 2 Mk. — Das erste der beiden aufgeführten Werke bietet eine mustergültige, mit Besonnenheit, Geschick und Fleiss durchgeführte Untersuchung der Mundart des 4 *km* ssö. von der oberschlesischen Kreisstadt Gleiwitz gelegenen Dorfes Schönwald. Es ist etwa 1269 auf Grund und Boden des Klosters Rauden ausgesetzt worden und hat mitten unter der polnischen Umgebung Tracht, Gewohnheit und deutsche Mundart beibehalten. Auf die vom Westgermanischen ausgehende Darstellung der Laut- und Formenlehre des Schönwäldischen und ein Verzeichnis der polnischen Wörter, die im Laufe der Jahrhunderte eingedrungen sind, folgt eine alphabetisch geordnete Übersicht des schönwäldischen Sprachgutes, dessen enge Verwandtschaft mit dem Schlesischen von Katscher und Piltsch hervortritt, ein wertvoller Beitrag zu einem künftigen Wörterbuche der schlesischen Mundart. In dem 2. Hefte ist alles zusammengetragen, was sonst dem Verfasser bei seinen Forschungen entgegengetreten ist. Er bespricht zunächst kurz die Einwanderung deutscher Siedler in Schlesien überhaupt, dann die Gründung von Schönwald insbesondere, schildert Land und Leute, Sprache, Personennamen, Tracht (mit Abbildungen), Sitte, Brauch und Spiel, wobei meist Bekanntes erwähnt wird, und bringt zuletzt einige Ereignisse aus der Geschichte des Dorfes bei, die zur Beurteilung der Ortsverhältnisse dienen können. Eine erschöpfende Darstellung der volkskundlichen oder geschichtlichen Beiträge ist nicht beabsichtigt. [P. Drechsler.]

H. Hungerland, Der Totenschädel in Glaube und Dichtung (Niedersachsen 17, 282—284). — In dem Aufsatz wird u. a. festgestellt, dass das dichterische Motiv von dem Schädel, der von seinen Schicksalen im Leben spricht, nicht zum ersten Male von D. v. Liliencron (in dem Gedicht 'Die neue Eisenbahn') angewendet worden ist, sondern sich schon in einer niederdeutschen Predigt des 18. Jahrhunderts findet. — Ders., Das 'Fuën', ein niederdeutscher Fastnachtsbrauch und seine vergessene rituale Bedeutung (Mitteilungen aus dem Quickborn 5, 128—132). — Das Fuën gehört zu der weitverbreiteten Sitte fruchtbar machender Schläge. Der Name ist mit Mannhardt von 'fud' (vulva) herzuleiten. [F. B.]

H. Jantzen, Ostpreussische Sagen, ausgewählt und neu erzählt. Königsberg i. Pr., J. H. Bon 1912. 124 S. 8°. geb. 2 Mk. — Aus Temmes 1837 erschienenen Volkssagen Ostpreussens sind 55 Nummern ausgelesen und in geschmackvoller Weise, ohne die üblichen poetisierenden Ausschmückungen erneut; dazu mit guten Abbildungen der Örtlichkeiten und hübschen Vignetten versehen. Ein treffliches Geschenk für die heranwachsende Jugend. [J. B.]

K. v. Klinkowström, Die Wünschelrute und ihre Beweise (Sonderabdruck aus der Zeitschrift des Vereins der Gas- und Wasserfachmänner in Österreich-Ungarn 1912) 11 S. — Der Verfasser bespricht hierin wieder eine Reihe von Fällen, die er als 'Beweis' für die Wirksamkeit der Wünschelrute ansieht. Wir haben den Eindruck nicht gehabt. Ohne grosse Mühe würden diesen Fällen ebenso viele andere entgegengesetzt werden können, in denen die Wünschelrute einen Erfolg nicht brachte. Als Beweis für ihre Wirksamkeit kann also auch diese Veröffentlichung nicht angesehen werden. [H. Sökeland.]

O. Koenig, Ein Sagenkranz aus dem Waldecker Land. Corbach, H. W. Ursprung 1911. 99 S. 8°. — Das zierliche Büchlein enthält 16 poetisch ausgemalte und mit eingestreuten Versen geschmückte Erzählungen aus der Sagenwelt Waldecks. Es lässt sich aber nicht erkennen, wie weit die Volksüberlieferung die Grundlage bildet, und Männer der Wissenschaft werden immer auf Curtzes Volksüberlieferungen aus dem Fürstentum Waldeck (1860) zurückgreifen müssen. [J. B.]

A. Leskien, Zur Technik der serbokroatischen Volkspoesie (Indogermanische Forschungen 31, 413—422). — Diese Abhandlung ist eine Ergänzung und Weiterführung der Studie, auf die ich oben 21, 435 hingewiesen habe. Die Ergebnisse des Vf. werden durch eine Untersuchung der sog. Frauenlieder des ihm seinerzeit noch nicht vorliegenden fünften Bandes der 'Narodne pjesme' (Agram 1909) in willkommener Weise bestätigt. [H. Michel]

R. van der Meulen, Zwei litauische Totenklagen aus dem Gouvernement Wilna (Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung 44, 360—366). — Litauische Totenklagen (Raudos) sind bisher nur in geringer Anzahl veröffentlicht worden. Es ist hohe Zeit, dass die noch heute bei den Litauern, Russen und Serben im Volke lebenden Raudos gesammelt werden, denn sie sind im Verschwinden begriffen und dürften bald gänzlich ausgestorben sein. Dem Vf. ist es gelungen, zwei sehr charakteristische Totenklagen aufzuzeichnen; er teilt ihren Wortlaut mit und fügt die deutsche Übersetzung bei. [H. Michel.]

Mitteilungen des Vereins für kaschubische Volkskunde. Heft 7. Herausgegeben von J. Gulgowski-Sanddorf. Leipzig, Harrassowitz. 1912. 48 S. 2 Mk. — Der Provinzialkonservator B. Schmid bringt eine Übersicht über ältere Holzbauten in der Kaschubei, der sich eine Arbeit von P. Paschke über ein Strelliner Laubenhaus anschliesst. Zu dem Aufsatze des Herausgebers über die Volkskunst in der Kaschubei ist zu erwähnen, dass die beschriebenen Hinterglasmalereien auch im bayerischen Walde Verbreitung hatten, von wo aus sie in das Würzburger Schloss Eingang fanden. Weitere Beiträge: P. Paschke und Joh. Patock, Sagen. Leo Müller und Dr. Lorenz, Sitten und Gebräuche. Joh. Patock, Volkslieder Ders. Aberglaube. Kleine Mitteilungen und Bücheranzeigen. [R. Mielke.]

J. Sahr, Deutsche Literaturdenkmäler des 16. Jahrhunderts, Bd. III. 2. verbesserte und vermehrte Auflage (Sammlung Göschen Nr. 36). Berlin und Leipzig, C. J. Göschen 1912. 159 S. 0,80 Mk. — Ausgewählte Stücke aus Brant, Hutten, Fischart, Reinke de Vos, Waldis, Alberus und Rollenhagen mit Einleitungen sowie trefflichen Sach- und Worterklärungen versehen. Von Alberus wird u. a. die Fabel von der Stadtmaus und der Feldmaus mitgeteilt, zu den für die Geschichte des Volksliedes wertvollen Versen 78f. sind Nachweise gegeben. Zur Einführung in die für die Volkskunde wichtige didaktische und satirische Literatur des 16. Jahrhunderts ist das Buch sehr zu empfehlen. [F. B.]

Das Vogtland und seine Nachbargebiete. Monatsschrift für heimatliche Kunst, Literatur und Wissenschaft, hsg. von P. Miller, K. A. Findeisen, E. Rösler. Plauen i. V., F. Bartels 1912. — Das 1. Heft dieser neuen Zeitschrift enthält zumeist Beiträge belletristischer Art, doch soll, wie der Aufruf auf S. 21 erkennen lässt, auch die Volkskunde des Vogtlandes gepflegt werden. [F. B.]

R. Wossidlo, Sagen aus Waren und seiner Umgebung, gesammelt und hsg. (Sonderabdruck aus dem Warener Führer. Waren, M. Sergel 1912). 31 S. 16°. — Eine Kostprobe aus Wossidlos ungedruckter grosser mecklenburgischer Sagensammlung, bei der auf allgemein verbreitete Hexen-, Teufels- und Spuksagen verzichtet ist. Vielmehr hebt W. diejenigen Überlieferungen hervor, die sich auf geheiligte Stätten der Umgebung von Waren beziehen und seiner Überzeugung nach auf die Wendenzeit und den heidnischen Kult zurückgehen. [J. B.]

Aus den

# Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

**Freitag, den 25. Oktober 1912.** Der Vorsitzende, Geh. Rat Prof. Dr. Roediger, widmete dem am 6. Juni verstorbenen Schatzmeister des Vereins, Dr. Fiebelkorn, warme Worte dankbarer Erinnerung (s. oben 22, 441). An seine Stelle wurde Hr. Rittergutsbesitzer Treichel vom Vorstande erwählt. Der Unterzeichnete hielt den oben 22, 337 ff. bereits abgedruckten Vortrag über Kerbhölzer und Kaveln unter Vorlegung einer grösseren Anzahl von Originalen und Nachbildungen aus der Kgl. Sammlung für deutsche Volkskunde. Aus der anschliessenden Besprechung, an der sich die Hrn. Friedel, Roediger, Monke, Maurer, Minden, Höner und Ludwig beteiligten, ging hervor, dass der Gebrauch der Kerbhölzer, Haus- und Viehmarken sowohl in Pommern als auch in der Mark noch wohlbekannt ist. Bei Brandenburg gab es einen sog. Katasterstein, wo der Steuerbetrag auf die Hausmarken gelegt wurde. Die Kerbhölzer galten 1873 noch in Berlin als rechtsgültige Beweismittel. Was die Kaveln anbelangt, so ist ihre Verwendung zur Auslosung z. B. in Klein-Horst in Pommern noch bekannt. Im Westhavellande heissen die den Tagelöhnern zugeteilten Landstücke, Brodstücke, Butterportionen usw. Kaveln, was mit der altnordischen Bedeutung des Wortes als Teil oder Stück gut übereinstimmt. In den gerichtlichen Grundbüchern werden Kaveln oft erwähnt in der Bedeutung von Wiesen.

**Freitag, den 22. November 1912.** Vorsitz Geh. Rat Prof. Dr. Roediger. Frl. Elisabeth Lemke hielt einen Lichtbildervortrag: Ein Ausflug nach Sardinien. Nach einigen Hinweisen auf die Geschichte Sardiniens führte die Vortr. Städtebilder, Landschaften, Volkstrachten und Verschiedenes vor, was der grossen Fülle dort anzutreffenden Volkslebens entnommen war — eines Volkslebens, in dem noch uralte Überlieferungen zum Ausdruck kommen, wie z. B. die geheulte Klage einer Mutter, die ihr kleines Kind durch den Tod verlor. Wochenlang muss die Frau die Worte 'Su tradimentu chi m' as portau' usw. vernehmen lassen; wo sie geht, wo sie steht, bei der Arbeit im Hause, auf der Strasse, auf dem Felde. Die Schädel der Haustiere werden im Gemüsegarten, bei den Bienenstöcken (die aus Baumstümpfen bestehen) usw. gegen den bösen Blick benutzt. Wohl selten wird man ein Landbesitzerhaus finden, in dem nicht ein Esel die primitive Getreidemühle in Bewegung setzt. Der Ochsenkarren hat an Stelle der Speichenräder einfache Scheiben. In verschiedenen Gegenden wird der Nationaltanz (ballo tondo) verschieden getanzt. Über dies alles wird die Vortr. ausführlicher in einem Aufsatz berichten. Hr. Prof. Dr. Bolte sprach sodann über Faustspiele. Es ist bekannt, dass Goethe durch Puppenspiele zur Faustdichtung angeregt wurde. Die letzten Ausläufer dieser Puppenkomödie waren es, aus denen der Vortragende amüsante Proben der neueren Faust-Volksdichtung gab (s. oben S. 36 ff.).

**Freitag, den 13. Dezember 1912.** Vorsitz Geh. Rat Roediger. Hr. Lektor Dr. Herm. F. Wirth hielt einen von reichen musikalischen Erläuterungen begleiteten Vortrag über das niederländische Volkslied in seiner historischen Entwicklung. Mitwirkende waren das Soloquartett der 'Niederländisch-Historischen Konzerte' und das 'Neue Berliner Tonkünstlerinnen-Orchester' unter Leitung des Herrn Kapellmeisters Iwan Fröbe. Das reiche Programm war in vier Abschnitte gegliedert: I. Das Volkslied bis zum 17. Jahrh. II. Das instrumentale Lied und Tanzlied um die Wende des 16. Jahrh. III. Instrumental-Tanzlieder des 17. und 18. Jahrh. IV. Das volksläufige Lied vom 16. bis zum 19. Jahrh. Frau Charlotte Boerlage-Reyers (Sopran), Frl. Flora Wolff-van Westen (Alt), Herr Jan Trip (Tenor) und Herr Anton Sistermans (Bass) gaben vortreffliche Proben ihrer Sangeskunst, während Frau Jeanne Vogelsang (Utrecht) auf der Geige Tanzmelodien temperamentvoll vortrug und Frl. Ida van Malden geschickt am Flügel begleitete. Hr. Dr. Wirth besprach einleitend die einzelnen Abschnitte des musikalischen Programms. Schon Montaigne entdeckte im 16. Jahrh. den Unterschied zwischen Volksmusik und Höhenkunst, aber erst das 18. Jahrh. unterscheidet beide schärfer. Bei der Entstehung des Volksliedes ist das musikalische Moment das wichtigste. Das bekannte altniederländische Dankgebet war ursprünglich eine Tanzmelodie. Aus der ältesten Zeit sind keine Melodien erhalten, erst das Mittelalter gibt uns Kunde von musikalischer Volkskunst. Das weltliche Lied wurde von Geistlichen zu kirchlichen Gesängen umgeändert, und so kann man aus der kirchlichen Höhenkunst Schlüsse auf das Volkslied ziehen. Später, nach Überwindung der alten rhythmischen Grundsätze, bildet das Volkslied die Unterlage der Kompositionen, auf welche sich die im musikalischen Rankenwerk ausschweifende Stimme immer wieder zurückzieht. Im 17. Jahrh. finden sich lebenslustige Tänze in grosser Zahl. Die Bearbeitung der Volkslieder dieser Epoche liefert oft Polyphonien wie das moderne Orchester. Innerhalb der politischen Grenzen der Niederlande hat es aber ein niederländisches Volkslied nicht gegeben und gibt es auch heute nicht. Man muss die Niederlande bis Danzig ausdehnen, um die Heimat des niederländischen Volksliedes zu umgrenzen. Sein Charakter ist stufenweises Fortschreiten, im Gegensatz zum Norden, wo man sprunghafte Tonfolgen kennt. Im Laufe der Zeit erfahren die Melodien Wandlungen, und die kommerzielle Entwicklung des Landes schwächte die Widerstandskraft der Landbewohner, so dass auch das Volkslied verschwand. Die verschiedene Art der Bildung führte einen unheilvollen Bruch im Volksleben herbei. Die Parvenü-Luxuskultur machte sich breit, erstickte das Gemütsleben und den Volksgesang. Nun ist es still geworden in Holland; 1624 schloss der letzte holländische Komponist seine Augen. Nur südniederländische volksläufige Lieder sind noch einige vorhanden, in Flandern noch schöne Matrosenlieder. Auch in Deutschland greift der Mangel an Kultur- und Kunstgemeinschaft um sich, und doch ist die Pflege der Volkskunst, der volkstümlichen Rhythmik ein dringendes Bedürfnis für ein Volk. Möge Holland uns in diesem Sinne ein abschreckendes Beispiel sein.

Berlin. Karl Brunner.

Bücher zur Besprechung in der Zeitschrift wolle man an die Verlagsbuchhandlung Behrend & Co., Berlin W. 9, Linkstr. 23/4, senden.

Beitrittserklärungen zum Verein nehmen der 1. und 2. Vorsitzende Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Max Roediger, Berlin W. 62, Bayreutherstr. 43, und Prof. Dr. Johannes Bolte, SO. 26, Elisabethufer 37, sowie der Schatzmeister Rittergutsbesitzer Franz Treichel, W. 30, Landshuterstr. 22, entgegen.

Die nächsten Hefte werden u. a. bringen: A. Andrae, Hausinschriften aus Nord- und Mitteldeutschland; H. Berkusky, Zur Symbolik der Farben; F. Boehm, Volkskundliches aus der Humanistenliteratur des 16. und 17. Jahrhunderts; J. Bolte, Drei Puppenspiele vom Doktor Faust (Schluss); Bilderbogen des 16. bis 17. Jahrhunderts (Forts.); H. Carstens, Volksglauben aus Schleswig-Holstein (Forts.); O. Ebermann, Zur Aberglaubensliste in Hans Vintlers 'Pluemen der Tugent' (Schluss); A. Gebhardt, Das Epitaphium des Michael Funck; S. Graf, Hianzische Märchen; H. Heuft, Westfälische Hausinschriften (Forts.); A. Jacoby, Zum Prozessverfahren gegen die bösen Geister; B. Ilg, Maltesische Legenden (Forts.); B. Kahle, Volkskundliche Nachträge (Forts.); B. Kohlbach, Feuer und Licht in der jüdischen Volkskunde; R. Lehmann-Nitsche, Südamerikanische Volksrätsel; O. Menghin, Tiroler Hochzeits- und Primizgebräuche; C. Müller, Nachbarreime aus Obersachsen; R. Riegler, Spechtnamen; M. Roediger, Friedrich der Grosse in Sage, Märchen und Volkslied; P. Schullerus, Glaube und Brauch bei Tod und Begräbnis der Romänen im Harbachtal (Schluss); O. Schütte, Braunschweiger Sagen; D. Stratil, Lieder aus dem Böhmerwald; A. Webinger, Volkslieder aus Oberösterreich; zusammenhängende Berichte über deutsche und slawische Volkskunde.

## Zeitschriftenschau.

Archiv für Religionswissenschaft, hsg. von R. Wünsch 16, 1—2. Leipzig, Teubner 1913.

Bayerischer Heimatschutz (früher: Volkskunst und Volkskunde), hsg. von H. Bucher 10, 9—12. München, Seyfried & Co. 1912.

Das deutsche Volkslied, Zeitschrift für seine Kenntnis und Pflege, unter der Leitung von Dr. J. Pommer, H. Fraungruber und K. Kronfuss, hsg. von dem Deutschen Volksgesang-Vereine in Wien 14, 10. 15, 1—2. Wien, A. Hölder 1912—1913.

Das östliche Deutschböhmen von E. Langer 11, 3—4. Braunau i. B. 1911.

Hessische Chronik, Monatsschrift für Familien- und Ortsgeschichte in Hessen und Hessen-Nassau, hsg. von H. Bräuning-Octavio und W. Diehl 2, 1. Darmstadt, Wittich 1913.

Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien 42, 5—6. Wien, A. Hölder 1912.

Mitteilungen des Vereins für kaschubische Volkskunde, hsg. von J. Gulgowski, Heft 7. Leipzig, Harrassowitz 1912.

Mitteilungen des Vereins für sächsische Volkskunde, hsg. von E. Mogk und H. Stumme 6, 2. Dresden, Hansa 1912. (Dazu 6 Bl. Abbildungen mit 1 Textblatt, hervorgegangen aus dem Wettbewerb in plastischen Modellen von volkstümlichen Bauten, veranstaltet an den höheren Schulen Sachsens 1912).

Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, hsg. von F. Martin 52. Salzburg, Selbstverlag 1912.

Mitteilungen des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde nr. 17. Freiburg i. Br. 1912.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde, hsg. von E. Hoffmann-Krayer und M. Reymond 16, 4. Basel 1912.

Schweizer Volkskunde, hsg. von E. Hoffmann-Krayer 2, 10—12. Basel 1912.

Unser Egerland, Monatsschrift für Volks- und Heimatskunde, hsg. von A. John 17, 1—2. Eger 1913.

Upstalsboom-Blätter für ostfriesische Geschichte und Heimatkunde, hsg. von F. Ritter, 2, 5—6. Emden 1913.

Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Geschichte der Naturwiss. und Medizin, 14. Bericht. (Aus der klinisch-therapeutischen Wochenschrift 1912 Nr. 13.)

Zeitschrift für Argentinische Volkskunde, hsg. vom Deutschen Lehrerverein Buenos Aires durch E. L. Schmidt 2, 2—3. Buenos Aires, Herpig (Berlin, Voigt) 1912.

Zeitschrift für deutsche Mundarten, hsg. von O. Heilig und Ph. Lenz 1913, 1. Berlin, Allg. deutscher Sprachverein.

Zeitschrift für Ethnologie 44, 5. Berlin, Behrend & Co. 1912.

Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg, 3. Folge, 56. Heft. Innsbruck 1912.

Zeitschrift für Kolonialsprachen, hsg. von C. Meinhof 3, 2. Berlin, D. Reimer 1913.

Zeitschrift für österreichische Volkskunde, hsg. von M. Haberlandt 18, 4—6. Wien, A. Hölder 1912.

Zeitschrift für deutsche Philologie, hsg. von H. Gering und Fr. Kauffmann 44, 3. Stuttgart, Kohlhammer 1912.

A Magyar nemzeti múzeum néprajzi orztályának ertesítöje 13. 3—4. Budapest 1912.

Analecta Bollandiana ed. C. de Smedt, F. van Ortroy, H. Delehaye, A. Poncelet. P. Peeters et C van de Vorst 31, 4. 32, 1. Bruxelles 1912—1913.

Český lid, sborník věnovaný studiu lidu českého, red. Č. Zíbrt 21, 9—10. 22, 1—4. Prag, F. Šimáček 1912-1913.

Driemaandelijksche Bladen uitgegeven door de Vereeniging tot onderzoek van taal en volksleven in het oosten van Nederland 12, 3-4. Utrecht, Kemink en zoon 1912.

Etnografičnij sbirnik widaje etnografična komisija naukowogo towaristwa imeni Sewčenka 31 bis 32. Lwow (Lemberg) 1912. — Chronik der ukrainischen Ševčenko-Gesellschaft der Wissenschaften in Lemberg nr. 45—50 = 1911, 1—4. 1912, 1—2.

Folk-Lore, a quarterly review of myth, tradition, institution and custom 23, 3. London, D. Nutt 1912.

Fornvännen, meddelanden från k. vitterhets historie och antikvitets akademien, red. af E. Ekhoff 1912, 2-4. Stockholm, Wahlström & Widstrand.

Journal of american folk-lore 96—97 = Bd. 25. Lancaster, Pa. & New York 1912.

Maal og minne, norske studier, utgit av Bymaals-Laget ved M. Olsen 1912, 1—3. Kristiania.

Národopisný věstník českoslovanský, vydává společnost národopisného musea českoslovanského, red. A. Kraus, J. Polívka, V. Tille 8, 1. Prag 1913.

Revue des traditions populaires, recueil mensuel de mythologie, littérature orale, ethnographie traditionnelle et art populaire, red. Paul Sébillot 28, 1. Paris, E. Lechevalier, E. Leroux et E. Guilmoto 1913.

Verslagen en mededeelingen der koninklijke Vlaamsche Academie voor taal- en letterkunde 1912, Nov.-Dec. Gent, A. Siffer.

Volkskunde, Tijdschrift voor nederlandsche Folklore, onder Redactie van A. de Cock. 23, 11—12. Gent, Hoste 1912.

Wallonia, archives wallones (dir. O. Colson) 20, 12. 21, 1. Liège 1912—1913.



Druck von Gebr. Unger in Berlin, Bernburger Strasse 30.